

UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

**École doctorale « Langages, Espaces, Temps, Sociétés »**

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en

**HISTOIRE**

**LES ÉCRITS CATHOLIQUES DE TERTULLIEN :  
FORMES ET NORMES**

**Volume I**

Le 18 Décembre 2009

**Fabien DAVIER**

Sous la direction de M. Le Professeur Antonio GONZALES

Membres du jury :

Jean-Jacques AUBERT, Professeur à l'université de Neuchâtel  
Antonio GONZALES, Professeur à l'université de Franche-Comté  
Hervé INGLEBERT, Professeur à l'université Paris X  
Yves PERRIN, Professeur à l'université de Saint-Étienne, rapporteur  
Francesca REDUZZI-MEROLA, Professeur à l'université de Naples  
Maurice SACHOT, Professeur à l'université de Strasbourg, rapporteur



*À Laurence et Marine,*



Ce travail de doctorat a été réalisé au sein du laboratoire *ISTA*  
(*Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*), EA 4011, de la  
Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Besançon.

*ISTA*, 32 rue Mégevand, 25030 Besançon cedex.

## Remerciements

Je tenais tout d'abord à remercier vivement M. Antonio Gonzales, mon directeur de thèse, pour son aide, ses conseils précieux dans la réalisation de ce doctorat. Nos discussions et échanges nombreux m'ont permis de mieux envisager les différentes pistes de recherches suivies dans ce travail.

Un grand merci aussi à Mme Marguerite Garrido-Hory, qui m'a beaucoup aidé à la réalisation de mon *index thématique*, et à la mise en page de ce travail de recherches.

Je voulais aussi remercier M. Claude Brunet, pour son aide à la réalisation de l'*index thématique*.

## RÉSUMÉ

La fin du second siècle voit la naissance et le développement en Afrique romaine d'une importante communauté chrétienne résidant notamment à Carthage. Parallèlement, un nouveau courant intellectuel et littéraire prend son essor autour de nombreux écrivains, dont Tertullien (155-225 ?) serait le précurseur. En effet, cet auteur d'origine africaine est considéré comme le premier auteur latin chrétien, et il s'intègre dans un vaste mouvement de défense de la foi chrétienne appelé apologétique.

Jusqu'à cette date, le christianisme, en tant que nouveau courant religieux, s'était écrit, pensé en grec. Avec Tertullien, qui est un converti, la religion chrétienne s'énonce désormais en latin, et progressivement se met en place une littérature dite patristique autour de Lactance, Cyprien ou Augustin. Ainsi, le christianisme connaît un changement culturel majeur, avec l'apparition d'un latin dit chrétien.

La vie et la chronologie des œuvres de Tertullien nous sont mal connues, et il est difficile de dresser un portrait de l'homme et de ses écrits. Cependant, les spécialistes ont depuis le XIX<sup>e</sup> siècle classé ses trente et un traités en deux grandes périodes : tout d'abord, un ensemble de traités « catholiques » (197-208), puis des écrits plus ou moins influencés par l'hérésie montaniste (jusqu'en 220 environ).

La période dite « catholique » sert de cadre d'étude à ce travail de recherches, qui se propose d'analyser les logiques d'un discours polémique chrétien. De par sa formation (avocat, jurisconsulte), ce Père de l'Église a eu recours au droit romain pour énoncer la foi chrétienne et ses règles. Il se situe au centre d'un processus de normalisation du discours chrétien, avec une transposition de certains concepts issus du droit romain dans le champ du christianisme.

La première partie consiste à étudier, grâce à l'outil informatique et à des études quantitatives et sérielles, les logiques globales du discours polémique de Tertullien. Au moyen de la méthode dite de l'*index thématique*, nous avons porté notre regard sur les dénominations du chrétien en tant qu'individu (ou en tant que groupe d'individus) et du christianisme. Ce discours montre tout d'abord des spécificités propres, comme par exemple une logique atemporelle ou une construction identitaire très forte.

La seconde partie analyse cette logique identitaire propre aux chrétiens et à leurs communautés. L'étude des noms propres relevés dans la linéarité du texte montre l'importance que Tertullien donne au milieu paulinien, et son discours est fortement imprégné par la Bible, notamment le Nouveau Testament. Les Écritures sont considérées comme une Vérité révélée, dans laquelle Paul de Tarse exerce une influence théologique et disciplinaire considérable.

L'Église, en tant que communauté et institution nouvelles, est décrite dans une dimension eschatologique et philosophique, puisqu'elle se situe dans une perspective de la fin des temps annoncée dans l'*Apocalypse* de Jean. Tertullien met aussi en avant le fait que les chrétiens forment une communauté, avec comme élément fédérateur le « nom chrétien » (*nomen christianum*). Ses écrits reposent donc sur une logique identitaire et collective, dans laquelle la communauté prime sur l'individu.

La troisième partie s'attache aux termes issus du droit romain, mais transposés dans le champ du christianisme. Tout d'abord, la foi chrétienne (*fides*) est vue comme un contrat entre Dieu et le chrétien ; celui-ci devenant désormais un fidèle. Cette foi fait qu'un lien de dépendance spirituelle s'établit entre les deux parties, avec l'emploi d'un vocabulaire métaphorique issu de l'esclavage.

Les fidèles forment une communauté fraternelle, autour d'un nouveau modèle familial et matrimonial, dans lequel dominant l'asexualité, la chasteté et la continence. Ainsi, le mariage n'a pas de fonction liée à la reproduction, mais il repose sur une logique eschatologique. L'ensemble de ces écrits répondent à des besoins disciplinaires et se présentent souvent comme une casuistique.

La dernière sous partie analyse le lexique issu du droit public et de la procédure judiciaire pour poser des éléments de réflexion sur l'existence légale du christianisme, et sur la construction progressive d'une double citoyenneté chrétienne (qui est fondamentale pour comprendre la situation des chrétiens dans un Empire multiculturel). Durant cette période, le christianisme connaît un rejet de la part de l'État romain. Cette « haine » se manifeste parfois par des persécutions, source du développement du phénomène martyrial. La figure du martyr est décrite comme un idéal, celui du « Juste », pour atteindre la « Cité de Dieu » et le salut.

**Mots-clés** : Tertullien ° Afrique romaine ° Christianisme primitif ° Droit romain ° *Index thématique* ° Normalisation ° Transposition sémantique ° Identité ° Communauté ° Existence légale ° Persécution ° Martyre ° Casuistique ° Foi chrétienne ° Contrat ° Dépendance spirituelle ° Citoyenneté chrétienne °



## SUMMARY

### *Tertullian catholic writings: forms and norms*

The end of the second century saw the birth and the development of a fairly important Christian community in Roman Africa, noticeably living in Carthago. In the meantime, a new intellectual and literary movement started and grew around numerous writers among whom Tertullian (155-225?) is considered to be the forerunner. Indeed, this African born author is regarded as the first Christian Latin author, and he is part of a vast movement for the defence of Christian faith called apologetics. Until that day, Christianity, as a new religious trend, had been written and thought in Greek. With Tertullian, who was a convert, the Christian faith was, from then on, expressed in Latin; and gradually, around writers such as Lactance, Cyprian and Augustine, there settled a sort of patristic literature as it was called.

The life and the chronology of Tertullian's works is not something we know very well, and it is difficult to draw a portrait of the man and his writings. However, since the XIX<sup>th</sup> century, experts have classified his thirty-one treaties into two great periods. On the one hand, there is a set of « catholic » treaties (197-208); then, there are writings which were more or less influenced by the Montanist heresy (until approximately 220). The « catholic » period, as it is called determines the scope of this research work which aims at analysing the logics of a polemical Christian speech. Owing to his studies, (he was a lawyer, a jurisconsult), this Father of Church resorted to Roman law to enounce the Christian faith and its rules. He is in the centre of a normalization process of the Christian speech, with a transposition of some of its concepts stemming from Roman law, in the field of Christianity.

The first part consists in studying, thanks to data-processing, quantitative and serial studies, the global logics of Tertullian's polemic. Resorting to the method of the *thematic index*, we have focused on the various denominations of the Christian as an individual (or as group of individuals) and of Christianity. This speech shows, above all, its own specificities, as for example, a timeless logic and a very strong identitarian construction.

The second part analyses this identitarian logic which is specific to Christians and their communities. The study of names picked in the linearity of the text shows the importance given to the Paulinian milieu by Tertullian, and his speech is strongly impregnated with the Bible, especially with the New Testament. The Scriptures are considered as revealed Truth, in which Paul de Tarse exerts a significant theological and disciplinary influence.

The Church, as a new institution and community, is described from a philosophical and eschatological dimension, since it stands in a prospect of end of times announced in John's *Apocalypse*. Moreover, Tertullian brings to the fore the fact that Christians make up a community, with « the Christian name » (*nomen christiani*) as federating element. Hence, his writings are based on an identitary and collective logic in which the community prevails over the individual.

The third part deals with the terms used in the Roman law, but transposed in the field of Christianity. First of all, the Christian faith *fides* is regarded as a contract between God and the Christian; the latter then becoming a faithful. This law creates a link of spiritual dependence between the two parties, along with the use of a metaphoric vocabulary inspired by slavery. The Faithful make up a fraternal community built around a new matrimonial family pattern in which asexuality, chastity and continence prevail. Therefore, marriage is not associated to reproduction, but it is funded on eschatology. All of these writings concern disciplinary needs issues and often appear as a casuistic. The last subchapter will analyse the lexicon coming from public law and from the legal procedure to jot down elements of reflexion, food for thought on the legal existence of Christianity, and on the progressive construction of a double Christian citizenship (which is fundamental so as to understand the situations of Christians in a multicultural Empire).

During this period, Christianity was rejected by the Roman state. This "hatred" would sometimes turn into persecutions, which were at the origin of martyrdom. The martyr figure being described as an ideal, that of the Just, to attain *God's city* and salvation.

**Keywords** : Tertullian ° Roman Africa ° Primitive Christianity ° Roman law ° *Thematic index* ° Normalization ° Semantic transposition ° Identity ° Community ° Legal existence ° Persecution ° Martyr ° Casuistic ° Christian faith ° Contract ° Spiritual dependence ° Christian citizenship °

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Table des graphiques et des tableaux</b> .....	14
<b>INTRODUCTION</b> .....	15
<b>Première partie :</b>	
<b>LES LOGIQUES D'UN DISCOURS POLÉMIQUE CHRÉTIEN</b> ...	21
<b>Chapitre I – Le portrait d'un converti</b> .....	22
1) Un portrait délicat à établir .....	24
A) De nombreuses inconnues .....	24
B) Une biographie difficile à reconstituer .....	25
2) Une intense activité littéraire : les difficultés à cerner une chronologie des œuvres .....	27
A) Une œuvre abondante .....	27
B) Les premiers écrits dits « catholiques » .....	32
C) La conversion au montanisme .....	38
3) La période « catholique » .....	48
A) Un anachronisme ? .....	49
B) Deux critères pour définir la période « catholique » .....	50
4) Un important débat historiographique, autour d'un changement culturel majeur .....	53
A) La spécificité culturelle du christianisme .....	53
B) Tertullien, « père de l'Église ou juriste » ? .....	54
C) Tertullien et le droit romain : l'état de la question .....	56
D) Les termes judiciaires .....	58
E) Les termes de droit privé .....	62
F) Les termes de droit public .....	66
G) Tertullien et l'identité supposée d'un juriste du <i>Digeste</i> .....	67
<b>Chapitre II – Approche du texte : limitation, fixation d'un corpus, index thématique</b> ..	70
1) La méthode d'analyse du corpus : l' <i>index thématique</i> .....	71
A) La méthode de l' <i>index thématique</i> .....	72
B) Les sources et l'établissement du corpus .....	73
2) La description de l' <i>index thématique</i> .....	80
A) La dénomination d'un individu ou d'un groupe d'individus, ici chrétien (catholique) .....	80
B) La description du chrétien .....	81
C) Le comportement du chrétien .....	82
D) Idéologies politiques et religieuses .....	84

<b>Chapitre III – Ventilation des informations</b> .....	86
1) La thématique générale .....	88
A) Des thèmes d’information inégaux .....	90
B) Un discours atemporel .....	91
2) La pratique sociale .....	94
A) Les « chrétiens, citoyens du ciel » .....	94
B) L’utilité des chrétiens dans le monde .....	95
3) La dénomination du chrétien .....	98
A) Un vocabulaire neutre et imagé .....	98
B) Philosophie et droit romain : une dimension universaliste .....	101
4) Le portrait du chrétien .....	103
A) Les caractéristiques morales et collectives de la communauté .....	104
B) Un christianisme menacé et divisé .....	105
C) Le statut socio-juridique .....	107
5) Idéologies politiques et religieuses liées au christianisme .....	111
A) L’explicitation de la foi chrétienne .....	111
B) La <i>disciplina fidei</i> .....	114
C) Un discours normatif ? .....	116
D) Une identité chrétienne mise en avant .....	117
CONCLUSION de la première partie .....	122
<b>Deuxième partie : UNE LOGIQUE IDENTITAIRE AU SERVICE DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE</b> .....	125
<b>Chapitre IV – La normalisation progressive du discours chrétien autour des Écritures</b> .....	126
1) Le lexique des dénominations .....	128
A) Le relevé des dénominations .....	128
B) <i>Christianismus</i> .....	140
C) Les noms propres .....	141
2) L’onomastique : l’importance du milieu paulinien .....	151
A) Une forte imprégnation biblique .....	152
B) Une quasi-absence des noms contemporains .....	163
C) Gaius Seius, Lucius Titius, deux individus-types .....	168
D) La vérité des Écritures .....	170
<b>Chapitre V – La construction progressive d’une communauté chrétienne</b> .....	175
1) Une terminologie variée répondant à un besoin culturel et linguistique .....	177
A) La fréquence d’emplois des termes .....	177
B) La première diction du christianisme en latin .....	178

*Table des matières*

2) Le christianisme : une dimension eschatologique et philosophique .....	181
A) <i>Ecclesia</i> , l'assemblée des chrétiens .....	182
B) <i>Congregatio</i> , une dimension communautaire .....	185
C) <i>Secta et disciplina</i> , le christianisme « philosophie vraie » .....	190
3) La mise en avant de la communauté au service d'une idéologie collective .	195
A) Le nom chrétien, une appartenance communautaire .....	195
B) « Le christianisme devenu <i>religio</i> » .....	199
C) Une rhétorique d'avocat .....	204
4) Lexique et contexte juridique .....	206
A) Un vocabulaire très déséquilibré .....	207
B) Une certaine forme de légalisme .....	208
C) Droit privé et règles communautaires .....	211
CONCLUSION de la 2 <sup>e</sup> partie .....	220
<b>Troisième partie : DROIT ROMAIN ET TRANSPOSITION SÉMANTIQUE</b> .....	222
<b>Chapitre VI – La foi chrétienne : fidélité et dépendance</b> .....	224
1) La foi chrétienne : un contrat avec Dieu .....	226
A) Une terminologie faisant référence au droit des contrats .....	226
B) Le groupe lexical autour de <i>fides</i> .....	227
C) <i>Fides</i> , « j'ai du crédit auprès de quelqu'un » .....	228
D) La spécialisation chrétienne de <i>fides</i> .....	232
E) Engagement et fidélité : les Écritures, sources de foi .....	234
2) Le chrétien et Dieu : une relation de dépendance .....	241
A) Un vocabulaire métaphorique dominant .....	241
B) Les dénominations d'une dépendance spirituelle .....	244
C) La servitude du péché .....	247
D) La condition du chrétien, être au service de l'Église .....	251
3) Le modèle de la famille chrétienne .....	259
A) Une communauté fraternelle .....	259
B) Les spécificités du mariage chrétien et de la vie de couple .....	268
<b>Chapitre VII – Citoyenneté chrétienne et intégration des Églises</b> .....	279
1) La construction d'une double citoyenneté .....	280
A) Une question d'ordre institutionnel .....	280
B) Les chrétiens, le « nouveau peuple de Dieu » .....	282
C) Une citoyenneté chrétienne en cours d'élaboration ? .....	286
2) Droit pénal et existence légale .....	291
A) Un lexique emprunté au droit pénal romain .....	291
B) Les chrétiens, « ennemis publics » .....	293
C) Un plaidoyer sur l'innocence des chrétiens .....	299
D) Le martyr ou l'idéal du « Juste persécuté » .....	303
E) Droit d'association et collègues .....	313
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	320
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	330
<b>INDEX</b> .....	348

## **TABLE DES GRAPHIQUES ET DES TABLEAUX**

### **Première partie : Analyse globale des Écrits de Tertullien**

Tableau 1 : Chronologie comparative de Tertullien et de son temps .....	29
Tableau 2 : Relevé des termes judiciaires .....	58
Tableau 3 : Relevé des termes de droit privé .....	63
Tableau 4 : Relevé des termes de droit public .....	66
Graph.1 : Thématique générale .....	89
Graph.2 : Comportements des chrétiens .....	94
Graph.3 : Vocabulaire désignant un (des) chrétien (s) .....	98
Graph.4 : Description d'un (des) chrétien (s) .....	103
Graph.5 : Données démographiques .....	103
Graph.6 : Statut du (des) chrétien (s) .....	107
Graph.7 : Idéologies religieuses et politiques .....	111
Graph.8 : Contenu de la foi .....	112
Graph.9 : Mode de vie chrétien .....	114

### **Deuxième partie : Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne**

Tableau 5 : Les dénominations .....	129
Tableau 6 : Noms propres désignant des chrétiens issus du Nouveau Testament ...	142
Tableau 7 : Noms propres non bibliques .....	150
Tableau 8 : Droit public .....	208
Tableau 9 : Droit des contrats .....	212
Tableau 10 : Droit des personnes .....	213
Tableau 11 : Procédure .....	215
Graph. 10 : Onomastique .....	151
Graph. 11 : Fréquence d'emplois des termes .....	179
Graph. 12 : Termes désignant le christianisme .....	181
Graph. 13 : Contexte juridique .....	207
Graph. 14 : Droit privé .....	216

### **Troisième partie : droit romain et transposition sémantique**

Graph. 15 : Droit des contrats .....	226
Graph. 16 : Termes issus de la dépendance .....	244
Graph. 17 : Droit des familles .....	260
Graph. 18 : Droit public .....	281
Graph. 19 : Droit pénal .....	292

### **Conclusion générale**

Tableau 12 : Les critères de la foi catholique selon Tertullien .....	324
---	-----

# **INTRODUCTION**

Depuis la fondation de la première communauté apostolique de Jérusalem, la religion chrétienne s'est diffusée dans l'ensemble du monde méditerranéen. Ainsi, sous l'impulsion entre autres de Paul de Tarse, de nombreuses Églises se sont installées dans la plupart des cités de l'Empire romain, surtout dans la partie orientale, celle dite de la Diaspora hellénistique. Le christianisme s'est aussi solidement implanté en Afrique du Nord, et plus particulièrement dans l'ancienne cité punique de Carthage, où une communauté importante s'est enracinée dans les dernières années du premier siècle.

Cette évangélisation, relativement précoce, s'explique tout d'abord par le fait que Carthage, cité portuaire du monde méditerranéen, est un carrefour commercial, point de rencontres des marchands venus de différents horizons. C'est sans nul doute ce brassage culturel qui expliquerait l'implantation de la nouvelle religion sur le sol africain. Il est aussi possible que le christianisme se soit développé dans les nombreuses colonies de la Diaspora juive, et qu'il se soit diffusé au sein de certains petits groupes locaux.<sup>1</sup>

Le premier acte officiel attestant de la naissance du christianisme africain est le récit du « Martyre de Scillium », en 180. Le martyre des chrétiens de Scilli nous est connu grâce à leurs *Actes* dits *proconsulaires*.<sup>2</sup> Cette source est un important témoignage sur la situation de l'Église locale puisqu'elle relate de façon hagiographique les minutes d'un procès de douze chrétiens. Mais, elle témoigne aussi de relations très tendues entre les chrétiens et les autorités locales, ainsi qu'une certaine forme de haine de la part de la foule païenne. En effet, la religion chrétienne a suscité de nombreuses adhésions mais aussi des formes de rejet dans les diverses couches sociales. La progression de l'Église, les réactions hostiles de la population, les divers troubles à l'ordre public, obligent les magistrats à intervenir. C'est notamment le cas de Vigellius Saturninus, qui selon Tertullien fut « le premier à sévir contre les

---

<sup>1</sup> Sur les premiers temps de l'Église d'Afrique, on pourra se reporter aux très nombreux travaux depuis l'ouvrage de P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 vol., Paris, 1901-1923. Par exemple, C. Hugoniot, *Rome en Afrique*, Paris, Flammarion, 2000 : 179-208 ; F. Decret, *Le christianisme en Afrique du nord ancienne*, Paris, Le Seuil, 1996 ; V. Saxer, *L'Afrique chrétienne (180-260)*, *Histoire du christianisme*, tome I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée, 2000 : 579-623.

<sup>2</sup> V. Saxer, *L'Afrique chrétienne (180-260)*, *Histoire du christianisme*, tome I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée, 2000 : 583-585.



chrétiens par le glaive. »<sup>3</sup> Sans revenir sur l'ensemble des motifs de persécution, il est possible que le christianisme, en affirmant son caractère exclusif, remette en cause les structures du tissu social local. Ainsi, le rejet de la fréquentation des lieux publics, des spectacles sont mal compris, et suscitent une opposition généralisée, y compris parmi les Juifs.

Malgré des relations plus ou moins conflictuelles avec l'Empire, cette Église africaine continua de prospérer au sein de toutes les couches sociales, suscitant des conversions dans tous les milieux de la cité. Parallèlement, elle s'organisa, mettant en place des structures administratives autour de la personne de l'évêque. Le premier concile africain, tenu vers 210-220, réunit 70 évêques à Carthage. Il atteste de la vitalité de cette Église d'Afrique, qui va donner de nombreux et brillants intellectuels et défenseurs de la foi comme Tertullien, Minucius Felix, Cyprien, Lactance, et bien sûr Augustin d'Hippone.

Sur le plan politique, cette fin de second siècle voit la prise de pouvoir d'un africain, d'un homme originaire de Tripolitaine, Septime Sévère. Depuis 193, l'Empire connaît une nouvelle dynastie impériale, celle des Sévères.<sup>4</sup> Elle marque une consolidation et un agrandissement de l'Empire, avec des conquêtes sur les Parthes. Mais parallèlement, on voit se développer une expansion romaine en Afrique du Nord, qui se traduit par une avancée des postes militaires, et l'extension de la colonisation et de la municipalisation à l'intérieur du territoire provincial.<sup>5</sup> L'Afrique connaît alors une accélération du processus de romanisation, avec sur le plan linguistique la percée du latin en milieu urbain ; le latin étant devenu la langue administrative impériale.

C'est dans ce cadre qu'est née en Afrique une véritable littérature chrétienne dont Tertullien (155-225 ?) serait le premier représentant. Le christianisme prend une nouvelle dimension puisqu'il s'écrit désormais en latin et non pas uniquement en grec. Cette littérature latine chrétienne n'a pris réellement son essor qu'au début du III<sup>e</sup> siècle, et elle profita d'un recul plus ou moins affirmé du latin littéraire dans tout l'Occident depuis la fin du I<sup>er</sup> siècle. La production littéraire des chrétiens de langue

---

<sup>3</sup> *Ad Scapulam*, III, 4: *Primus hic gladium in nos egit.*

<sup>4</sup> Sur le contexte politique de l'Empire, voir les ouvrages de M. Christol, *L'Empire Romain du III<sup>e</sup> siècle (192-325 apr. J.-C.)*, Paris, Errance, 1997 : 9-67 ; ou P. Petit, *La Crise de l'Empire (des derniers Antonins à Dioclétien, 161-284)*, *Histoire générale de l'Empire Romain*, tome II, Paris, Le Seuil, 1978.

<sup>5</sup> Voir M. Christol, *L'Empire Romain du III<sup>e</sup> siècle (192-325 apr. J.-C.)*, Paris, éditions Errances, 1997 : 27.

latine commence très humblement au II<sup>e</sup> siècle par la traduction de la Bible et de quelques œuvres chrétiennes de langue grecque comme la *Didachè* et le *Pasteur d'Herma*s.

Ces auteurs chrétiens de langue latine écrivaient parce qu'ils s'étaient personnellement engagés pour une cause nouvelle, qui dans la société romaine de l'époque, était considérée comme une folie, une superstition, voire un danger politique. Ils s'engageaient par leur conversion à défendre leur foi, face à des attaques venant du monde païen et juif. C'est le début de la littérature latine dite apologétique dont Tertullien est l'un des précurseurs. Ces écrits servent d'une manière générale à la discussion avec le monde non chrétien, notamment dans le but de réfuter les accusations, les suspicions contre les chrétiens.

Cette littérature prit plusieurs formes : le plaidoyer, le dialogue de controverse, la lettre ouverte ou écrit polémique, la confession à visée parénétique...

Cette production littéraire latine chrétienne a eu aussi une dimension interne à l'Église, avec des traités adressés à des fidèles. Ce sont des écrits à visée parénétique (sermons) chargés d'instruire, de conseiller, de réprimander. Il s'agit avant tout d'une pastorale, où la hiérarchie prend position sur des questions morales, disciplinaires touchant la communauté. Il existe aussi des formes de littérature de controverses théologiques, se présentant sous la forme d'écrits dogmatiques et anti-hérétiques. Ces écrits polémiques, adressés par exemple aux Églises gnostiques, ont pour objectif premier de combattre une doctrine jugée hérétique, c'est-à-dire contraire aux principes canons de la foi.

L'œuvre de Tertullien, composée entre 197 et 218 ?, s'inscrit dans ce courant littéraire chrétien spécifique à l'Afrique du nord romaine. Cet intellectuel, converti vers 193, a participé pleinement au développement de cette tradition apologétique et polémique, avec des traités comme *Apologeticum*, *De spectaculis*, *Ad nationes*... Même si son parcours d'écrivain reste difficile à reconstruire, même s'il a connu des ruptures notamment avec la hiérarchie « catholique », il reste un des témoins les plus importants permettant de comprendre l'histoire de cette Église des premiers temps. Il est le lien entre la tradition chrétienne grecque, et le nouveau courant latin chrétien de cette fin du deuxième siècle. En effet, les spécialistes le considèrent comme le premier auteur chrétien de

langue latine. Comme les autres chrétiens investis dans la défense de leur foi, il fait partie d'une élite puisqu'il est peut être d'origine équestre, mais surtout il a reçu une solide éducation rhétorique et juridique ; il est d'ailleurs probable qu'il travailla comme avocat au « barreau » de Carthage.

On a souvent relevé l'influence exercée par le christianisme, par les écrits des Pères de l'Église sur le droit du Bas-Empire romain.<sup>6</sup> Selon Jacques-Henri Michel, « Le christianisme a influencé le droit romain et la morale au point de rompre avec le passé [...] L'antithèse entre le droit chrétien et le droit païen n'est pas profonde. »<sup>7</sup>

Par opposition, peu d'études se sont intéressées à l'influence du droit romain sur le christianisme, et notamment sur la littérature patristique.

Pourtant, de nombreux travaux d'historiens, de linguistes, de juristes, soulignent l'importance du droit romain dans les écrits des Pères de l'Église, que ce soit Arnobe, Lactance, Jérôme, Cyprien ou Tertullien. Par exemple, Lactance donne comme titre à son traité *Institutiones divines*. *Institutiones* est aussi le titre de nombreux manuels de droit, et on a pu relever la présence dans ce traité de nombreux emprunts au livre d'Ulpian, *Institutiones*.<sup>8</sup>

Nous avons choisi d'orienter notre travail de recherches sur cette influence exercée par le droit romain sur la patristique, et plus particulièrement sur les écrits de Tertullien. A notre connaissance, peu d'études ont analysé cette influence directe du droit romain sur la pensée du polémiste de Carthage ; la plupart des spécialistes contemporains lui contestant d'ailleurs d'être familier du droit. Nous reprenons donc ce dossier, dans une perspective nouvelle, puisque nous avons choisi de travailler sur les dénominations des chrétiens ou du christianisme durant sa période « catholique ». Au moyen d'une méthode mise au point par les chercheurs de l'ISTA de Besançon<sup>9</sup>, nous allons tenter de voir si les écrits de Tertullien sont influencés ou non par le droit romain ; et surtout tenter de comprendre à quels niveaux du discours interviennent ces logiques, ces modes de raisonnement juridiques ?

---

<sup>6</sup> Depuis le livre de Tropflong, *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des romains*, Bruxelles, 1844, de nombreux travaux se sont portés sur l'influence de la patristique sur le droit romain. Voir, B. Biondi, *Diritto romano cristiano*, Milan, 3 vol., 1952-1954.

<sup>7</sup> J.-H. Michel, *L'influence du christianisme sur le droit romain*, *Latomus*, n.16, 1957 : 335-347.

<sup>8</sup> E. Carusi, *Diritto romano e patristica*, *Studi fadda*, tome II, Rome, 1906.

<sup>9</sup> *Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance*.

A l'aide de l'outil informatique, nous allons dans un premier temps envisager les logiques qui guident l'ensemble des écrits. Puis, dans un deuxième temps, nous montrerons que le discours de Tertullien participe à la construction d'une véritable identité chrétienne. Enfin, la troisième partie sera consacrée à l'étude du lexique juridique, pour analyser comment notre auteur transpose ou non le droit romain dans le monde de la chrétienté.

Première partie

**LES LOGIQUES D'UN DISCOURS  
POLÉMIQUE CHRÉTIEN**



**Chapitre premier**

**LE PORTRAIT D'UN CONVERTI**

## 1) Un portrait délicat à établir

Évoquer Tertullien, son œuvre, c'est tenter de comprendre les débuts de l'histoire du christianisme ancien. Mais c'est aussi tenter d'analyser un discours qui nous renseigne tout d'abord sur la pensée d'un auteur, qui est considéré comme un père de l'Église au même titre que Lactance, Cyprien, Origène... Et bien sûr Augustin. Pour autant, son parcours intellectuel, ses prises de position théologiques et polémiques, son caractère jugé rigoriste voire fanatique, ont souvent provoqué un débat au sein même de l'Église. Cependant, le fait que l'essentiel de ses écrits soit conservé montre bien que Tertullien a été l'objet d'un vrai intérêt. En effet, par exemple, comment comprendre que les copistes des abbayes médiévales aient pris autant de soin à nous les transmettre, alors que sa pensée était si décriée par les théologiens de l'époque ?

Les écrits de Tertullien ont fait l'objet de multiples études différentes depuis la Renaissance avec une approche d'abord philologique, linguistique, théologique et bien sûr historique. Les champs d'investigation concernant son œuvre sont donc très larges. Par exemple, on compte d'innombrables études réalisées en France depuis un demi siècle cherchant à comprendre la langue, le style, la pensée, la doctrine, le vocabulaire de cet intellectuel converti.<sup>10</sup>

### A) De nombreuses inconnues

Tertullien semble donc relativement bien connu mais pour autant il est très difficile de dresser le portrait et la chronologie du polémiste et de son œuvre.<sup>11</sup> Beaucoup d'incertitudes pèsent en effet sur les étapes de sa vie, sur la chronologie de ses traités et beaucoup de questions ne sont pas tranchées par les spécialistes.

---

<sup>10</sup> Par exemple, on pourrait citer l'étude de R. Braun, *Deus christianorum, recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977 ; ou celle de J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

<sup>11</sup> C. Munier, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée, 1996 ; J. Steinmann, *Tertullien*, Paris, édition du Châlet, 1967.



Il faut donc faire face à d'importantes difficultés pour tenter de cerner la vie et l'œuvre du premier auteur latin chrétien. Sa biographie est mal connue et surtout elle est très discutée par les spécialistes car il n'y a que peu d'indices certains. Tertullien ne donne en effet que peu de renseignements sur lui-même et reste très discret sur sa vie et celle de ses proches éventuels. On ne peut fournir d'explication certaine mais on peut cependant envisager la volonté de se protéger, dans un contexte d'hostilité de la part de la foule non chrétienne et des autorités romaines en temps de persécution. Mais on peut pourtant reconstituer quelques éléments de son portrait à partir de ses écrits et surtout en s'appuyant sur des auteurs comme Jérôme, Eusèbe de Césarée et Augustin. Tout en remarquant aussi que ces sources sont chrétiennes et postérieures, ce qui veut dire que leur apport doit être analysé avec prudence. Le fait que Tertullien ait rompu avec l'Église catholique, ses prises de position pour le martyre, notamment volontaire, sont autant de sujets d'hostilité pour un chrétien « catholique » comme Augustin. Cependant, il semble que ces écrits aient été sources d'inspiration pour de nombreux intellectuels chrétiens ou non et la liste des auteurs ayant lus Tertullien est longue : Minucius Felix, Cyprien, Lactance, Augustin, Pélage, Salvien... On peut ainsi noter des correspondances étroites entre certaines œuvres de Tertullien et d'autres écrits chrétiens. Par exemple, pour rédiger son *Octavius*, Minucius Felix s'est inspiré du *De spectaculis* et de l'*Apologeticum*.

### **B) Une biographie difficile à reconstituer**

Ses dates de naissance et de mort sont inconnues mais la majorité des spécialistes se rallie à une fourchette chronologique allant de 155 à 225. Son nom complet, Quintus Septimius Tertullianus Florens, ne nous apprend que peu d'éléments. Le *cognomen* Florens était relativement répandu à cette époque et usité par de nombreux écrivains latins chrétiens. Tertullien évoque cependant le fait que son père vivait à Carthage, au titre de centurion, probablement de la *cohors urbana*.<sup>12</sup> Il est donc le fils d'un officier de l'armée romaine vivant en Afrique Proconsulaire. Il y passa une large partie de sa vie mais rien ne prouve

---

<sup>12</sup> Ce renseignement est d'ailleurs repris par Jérôme dans *Hieronymi chronicon*, ad 208 p : *Tertullianus Afer, centurionis proconsularis filius, omnium ecclesiarum sermone celebratur*. Il semble que cette indication ait été mise en doute par T.D. Barnes, *Tertullian, a historical and literary study*, Oxford, 1971: 13-21 et 323-325.

qu'il y soit né. Il atteste aussi d'un séjour bref à Rome<sup>13</sup> mais on ne connaît pas la motivation de son voyage. Il a été élevé dans le paganisme et il ne devint chrétien qu'à l'âge adulte, peut être vers l'âge de trente ans.<sup>14</sup> C'est donc un converti et on peut estimer ce changement d'avant 197, date de son premier traité *Ad martyras*. Il était marié avec une chrétienne, dont on ne sait presque rien, à qui il adressa un ouvrage entier, *Ad uxorem*.<sup>15</sup> Mais il ne dit rien sur le fait qu'il ait des enfants ou non.

On peut aussi s'interroger sur sa place au sein de l'Église : Jérôme évoque sa prêtrise mais cette question semble encore très discutée, notamment par T.D. Barnes.<sup>16</sup> Il a peut être fait fonction de didascale au sein de la communauté chrétienne de Carthage mais rien ne permet de l'affirmer. Il diffusait sans doute son message lors de sermons ou au cours de séances de catéchèse.

Ses écrits transmettent l'image d'un intellectuel disposant d'une grande connaissance des Écritures puisqu'il cite à profusion l'Ancien et le Nouveau Testament, notamment Paul de Tarse. Il a beaucoup lu les philosophes grecs notamment les stoïciens mais aussi romains, avec par exemple Sénèque. Sans oublier le médecin philosophe Soranus d'Éphèse, ainsi que d'autres chrétiens comme Irénée et Justin. Il est bilingue, connaît le grec et il a d'ailleurs rédigé une version de l'*Apologétique* en grec, aujourd'hui perdue. Ces vastes connaissances s'étendent aussi à la rhétorique, à la grammaire mais aussi le droit puisqu'on peut voir en lui un avocat de la cause chrétienne. Sur cette question, le débat est important et nous y reviendrons au cours de ce travail. Sa vie reste donc assez mal connue, mais son évolution personnelle et la situation particulière du christianisme dans l'Empire romain permettent de mieux saisir l'originalité de ses écrits.

---

<sup>13</sup> *De cultu feminarum*, I, 7,2 : « Quant aux gemmes, nous avons vu à Rome leur réputation rougir devant les matrones du dédain des Parthes et des Mèdes et autres de même race. » *Gemmarum quoque nobilitatem uidimus Romae de fastidio Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum coram matronis erubescens*. (Traduction : M. Turcan, « Sources chrétiennes », n.173, Le Cerf, 1971).

<sup>14</sup> *Apologeticum* XV, 5 ; XVIII, 4 ; *De spectaculis* XIX, 5.

<sup>15</sup> *Ad uxorem*, (I), I, 1 : « J'ai estimé convenable, très chère compagne dans le service du Seigneur, quant aux dispositions que tu auras à suivre après mon départ de ce monde, si je suis appelé à le quitter le premier, de les prévoir dès à présent ; de m'en remettre à ta fidélité, pour observer ce qui a été prévu. » *Dignum duxi, dilectissime mihi in Domino conserua, quid tibi sectandum sit post discessum de saeculo meum, si prior te fuero uocatus, iam hinc prouidere, ut prouisum obserues, mandare fidei tuae*. (Traduction : C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Le Cerf, 1980).

<sup>16</sup> Jérôme, *De uiris illustribus*, chapitre 53 : *Tertullianus presbyter, nunc demum primus post Victorem et Appollonium Latinorum ponitur, prouinciae Africae, ciuitatis Carthaginensis, patre Centurione Proconsulari*.

## **2) Une intense activité littéraire : les difficultés à cerner une chronologie des œuvres**

### **A) Une œuvre abondante**

On recense une quarantaine de traités et opuscules dont trente et un nous sont parvenus. Son activité littéraire se concentre sur une période allant de 197 à 213 mais cette fourchette semble assez peu sûre. Cela correspond au règne de Septime Sévère (193-211) et de Caracalla (211-217). La chronologie des œuvres est un problème qui a fait l'objet de nombreuses controverses entre spécialistes. Il est évident que nous ne pouvons trancher cette question de façon définitive et que le débat reste ouvert. Seules cinq ou six œuvres peuvent être datées de façon sûre grâce à des événements contemporains : la proclamation de Septime Sévère comme empereur le 9 avril 193 ; les luttes avec les autres prétendants à la couronne impériale achevées par la victoire sur Claudius Albinus près de Lyon le 19 février 197... Les références à Montan, à Prisca, à Priscilla... peuvent aussi servir pour la datation ; de même que les références explicites de Tertullien dans ses écrits.<sup>17</sup> Nous avons donc essayé de faire la synthèse des différentes chronologies possibles, afin de mieux comprendre l'évolution de la pensée de l'auteur, tout en tenant compte des éléments cités précédemment.

Tout d'abord, nous pouvons classer les écrits de façon traditionnelle en trois rubriques : les écrits apologétiques, c'est-à-dire des ouvrages de défense de la foi chrétienne contre les attaques venant du monde païen ou juif. Comme les autres pères de l'Église, Tertullien a réfuté des arguments critiquant le christianisme. C'est donc une œuvre de combat mais aussi un travail pédagogique : il s'agit de l'explication de la foi, la définition des croyances (*regula fidei*) ainsi que les règles de vie de la communauté chrétienne (*disciplina fidei*).

---

<sup>17</sup> La discussion est ouverte et nous renvoyons à A. Von Harnack, *Geschichte* 2, 2 : 256-292 ; R. Braun : 563-577 ; T.D. Barnes : 30-56 ; P. Monceaux : 193-209. Nous renvoyons aussi aux ouvrages publiés dans la collection « Sources chrétiennes » de l'éditeur Le Cerf qui essaient de proposer une datation pour chaque traité.

La seconde catégorie concerne les traités anti-hérétiques, notamment contre les sectes gnostiques. Tertullien livre ainsi un autre combat, contre des intellectuels qui sont sortis des rangs de l'Église « catholique » et qui sont à l'origine de la création d'Églises séparées. À cette époque, c'est-à-dire la fin du II<sup>e</sup> et les débuts du III<sup>e</sup> siècle, les canons de la foi ne sont pas encore fixés et de multiples polémiques éclatent sur la nature du Christ, sur l'origine de la matière... Il y a donc des interprétations différentes des Écritures et de la foi, qui pour Tertullien doivent être combattues. Il s'agit là aussi d'une véritable réfutation des conceptions doctrinales jugées hérétiques.

Enfin, pour achever cette typologie, il faut citer les ouvrages de morale et d'ascèse, qui sont importants pour comprendre le fonctionnement et la vie des premiers chrétiens. Tertullien définit quelles sont les règles de vie du chrétien au quotidien, concernant par exemple le mariage unique, le baptême ou l'éducation des enfants. Ils se présentent souvent sous la forme de sermons et sont donc à visée parénétique. Ce classement est certes pertinent mais il ne tient pas assez compte de la dimension chronologique et surtout des ruptures rencontrées au cours de son parcours d'écrivain. Il nous semble donc judicieux d'intégrer cette donnée afin de présenter au mieux les sources textuelles. Il est évident que les traités répondent à des besoins de circonstance, qu'ils sont influencés par un contexte de persécution ou non. On ne peut donc pas occulter cette dimension contextuelle car Tertullien a réagi à une situation politique, sociale, religieuse évolutive au sein de l'Église et de l'Empire romain. Certes, on peut retrouver des caractères communs qui sont souvent soulignés par les spécialistes : son intransigeance, l'originalité de sa langue, son talent de polémiste, la richesse de sa culture... Mais l'homme, lui-même a évolué, notamment son parcours de chrétien puis de schismatique.

Une simple lecture du tableau comparatif (n.1) ci-dessous peut donner quelques indications complémentaires sur ce qui a été dit précédemment. Il a l'avantage de visualiser une chronologie possible des ouvrages de Tertullien ; tout en sachant que nous n'avons indiqué que les écrits qui nous sont parvenus. Il met en relation les œuvres, les étapes de la vie de Tertullien, le cadre chronologique de l'Église et de l'Empire romain. Cela permet donc bien de tenir compte des éléments de réflé-

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

xion indispensables pour comprendre permanences et ruptures dans la biographie et le parcours de l'intellectuel africain.

**Tableau n.1 : chronologie comparative de Tertullien et de son temps**

Chronologie	Biographie de Tertullien	Œuvres de Tertullien	Christianisme africain	Événements politiques et sociaux de l'Empire romain
112				Rescrit de Trajan à Pline fixant la procédure pour les chrétiens (jurisprudence)
155 ? 160 ?	Naissance à Carthage			
180	Période « païenne »		Martyrs de Scillium (Proconsulaire) Persécution des chrétiens	Persécution des chrétiens Commode, empereur (180-192)
193 ? 195 ?	Conversion à la religion chrétienne			Septime Sévère empereur (193- 211)
197	Période « catholique », de défense de la foi chrétienne	- <i>Ad martyras</i> - <i>Ad Nationes (I et II)</i> - <i>Apologeticum</i> - <i>De Testimonio Animae</i>	Persécution des chrétiens à Carthage	Victoire de Septime Sévère contre ses rivaux à Lyon Campagne extérieure contre les Parthes
198-206	Période « catholique »  Combat contre les hérésies (Gnostiques) : Hermogène, Marcion, Valentin  Combat contre les Juifs (vers 204 ?)	- <i>De Praescriptione haereticorum</i> - <i>Aduersus Hermogenem</i>  - <i>Aduersus Iuadeos</i>  - <i>De oratione</i> - <i>De paenitentia</i> - <i>De Cultu feminarum</i> - <i>Ad uxorem</i> - <i>De patientia</i> - <i>De spectaculis</i> - <i>De baptismo</i>	Persécution des chrétiens à Carthage  Martyre de Perpétue et Félicité à Carthage (203)	Édit de Septime Sévère interdisant le prosélytisme juif et chrétien (202)  Persécution des chrétiens  Exécution du préfet du Prétoire Plautien, remplacé par Papinien (205)

*Les écrits catholiques de Tertullien : formes et normes*

Chronologie	Biographie de Tertullien	Œuvres de Tertullien	Christianisme africain	Événements politiques et sociaux de l'Empire romain
207- 208 ?	Influence du montanisme Combat antihérétique contre Marcion	<i>-Aduersus Marcionem liber I à IV</i>		Début de la campagne de Septime Sévère en Bretagne
208 – 212	Influence du montanisme	<i>-De anima</i>	Persécution des Chrétiens (211-213)	Début du règne de Caracalla (211- 217)
208 – 212	Combat antihérétique contre Marcion et Valentin	<i>-Aduersus Valentinianos</i>		
208-212		<i>- De carne Christi</i> <i>- Aduersus Marcionem liber V</i> <i>- De resurrectione mortuorum</i> <i>- De uirginibus uelandis</i> <i>- Ad Scapulam</i> <i>- De exhortatione castitatis</i> <i>- De pallio</i> <i>- De corona militis</i> <i>-Scorpiace</i>	Scapula, proconsul à Carthage (211-213)  Condamnation du légionnaire chrétien à Lambèse	Constitution Antoninienne (la citoyenneté romaine est donnée à tous les habitants de l'Empire) (212)  Persécution des chrétiens (211-213)  Assassinat de Papinien et Géta (212)
211- 213 ?		<i>- De idolatria</i>		
213 ?	Conversion officielle au montanisme  Combat antihérétique contre Praxeas	<i>- De fuga in persecutione</i>  <i>- Aduersus Praxean (Après 213)</i>	213 Persécution des Chrétiens à Carthage avec Scapula comme Proconsul.	
		<i>- De monogamia (Après 213)</i>		
217 ? 218 ?	Tertullien Montaniste Combat contre la hiérarchie de l'Église catholique ; les psychiques	<i>- De ieiuniis aduersus psychicos</i> <i>- De pudicitia</i>		Macrin empereur (Usurpation du préfet Macrin)

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Chronologie	Biographie de Tertullien	Œuvres de Tertullien	Christianisme africain	Événements politiques et sociaux de l'Empire romain
218- 222	220 ? Tertullien rompt avec le montanisme et fonde sa propre secte : les Tertullianistes	Fin des écrits qui nous sont parvenus	Agrippinus, évêque de Carthage réunit un concile général	Élagabal empereur Martyre du pape Calliste à Rome (222) Condamnation de la doctrine de Sabellius
222- 235	225 ? Mort de Tertullien  La secte des Tertullianistes survit à la mort de son fondateur (selon Augustin)  Fin du IV <sup>e</sup> siècle			Sévère Alexandre empereur Déportation du pape Pontien et d'Hippolyte. (235)

Une remarque préliminaire à l'étude critique des textes apparaît après une lecture rapide de ce tableau. Tertullien n'a rien écrit ou du moins rien ne nous est parvenu sur deux périodes clairement identifiées de sa vie : avant sa conversion, c'est-à-dire jusqu'en 193 ? ; sur les années 220-225 qui correspondent au « schisme tertullianiste ». On ne peut émettre que de vagues hypothèses car il n'y a pas à notre connaissance des certitudes scientifiques sur la question. Peut-être n'a-t-il simplement rien écrit ? On peut envisager un nettoyage postérieur par des copistes médiévaux mais alors comment peut-on expliquer la présence dans le corpus des textes montanistes ? De toute façon, aucun auteur contemporain ou postérieur ne souligne leur existence éventuelle et le débat reste ouvert.

L'œuvre littéraire de Tertullien débute après sa conversion et se termine par un épisode qui montrerait une rupture totale avec le courant montaniste. Il décide en effet de former une secte, les Tertullianistes, qui d'après Augustin d'Hippone<sup>18</sup>, survécut à son fondateur jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Cependant, le fait qu'Augustin a eu des contacts personnels avec les restes d'une secte désignée d'après Tertullien, ne signifie qu'il était bien informé sur son origine assez lointaine dans le temps, d'autant que Jérôme ne sait rien de cet épisode. On pourrait par exemple imaginer que les montanistes africains aient été désignés plus tard de manière

<sup>18</sup> Augustin, *Haer.* 86 (CC 46, 338 sq.).

générale par leur représentant le plus illustre. Son intransigeance semble peut-être responsable de cette rupture et l'aurait conduit dans un premier temps à se brouiller avec les dirigeants montanistes ; puis à fonder sa propre secte.

## **B) Les premiers écrits dits « catholiques »**

Ces écrits sont datés entre 197 et 207, soit depuis sa conversion jusqu'à la période montaniste. Ils sont au nombre de quatorze, soit un peu moins que la moitié de ses écrits. On y retrouve les trois types cités avec une nette dominante apologétique et morale. Sa conversion vers 193 s'explique, comme il l'affirme lui-même, par la fascination exercée par les martyrs.<sup>19</sup> Mais il est clair que nous ne connaissons pas la raison exacte de son adhésion au christianisme. Il a d'ailleurs eu une jeunesse dissipée, fréquentant les lieux païens comme les spectacles, les jeux du cirque.<sup>20</sup> Mais contrairement à Paul de Tarse par exemple, il ne dit pas avoir eu une vision du Christ. Il donne l'image du pécheur qui recherche à travers sa conversion une seconde vie, d'où son intransigeance morale et son rigorisme qui sont très présents dans son discours.

Les premiers textes, datés de 197, sont rédigés dans une période de relations conflictuelles entre Rome et les chrétiens. C'est un moment de persécution à Carthage et les chrétiens sont inquiétés, en partie en raison de leur refus manifeste de sacrifier au génie de l'empereur. Cependant, la religion chrétienne n'est pas interdite puisqu'il n'y pas de loi formelle interdisant sa pratique. Les magistrats se réfèrent à la jurisprudence établie sous Trajan, en 112.<sup>21</sup> Le fait d'être chrétien n'est pas un crime. Seul le refus de sacrifier est punissable, au titre du crime de lèse-majesté.<sup>22</sup> Dans le cas de notre auteur, on pourrait s'interroger sur son cas personnel et sur le fait qu'il ait traversé ces temps difficiles

---

<sup>19</sup> *Ad Scapulam* (5, 4): *Magistrum neminem habemus, nisi solum Deum. Hic ante te est, nec abscondi potest, sed cui nihil facere possis. Ceterum quos putas tibi magistros, homines sunt et ipsi morituri quandoque. Nec tamen deficiet haec secta, quam tunc magis aedificari scias, cum caedi uideatur. Quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognouerit ueritatem et ipse statim sequitur.*

<sup>20</sup> *Apologeticum* (XV, 5) ; *Ad nationes* (I, X, 47).

<sup>21</sup> C. Plinius Secundus, *Lettres*, X, 96-97.

<sup>22</sup> Les études sur la question sont très nombreuses. Nous renvoyons par exemple à l'article de T.D. Barnes, *Legislation against the christians*, *Journal of Roman Studies*, 1968 : 32-50 ; ainsi qu'à F. Millar, *The imperial cult and the persecutions*, Genève, 1972 : 143-175.



pour les chrétiens sans être particulièrement inquiété. On ne peut émettre que de vagues hypothèses : était-il protégé par une personne influente de la cité ? Rien ne nous permet de l'affirmer avec certitude.

Ce sont donc des écrits de circonstance, adressés aux autorités romaines. Le premier traité, *Ad martyras* est un texte bref, dont le but est de fortifier les chrétiens incarcérés à assumer le martyre. Pour Tertullien, la vie du chrétien est celle d'un *miles dei*, et le martyre est un moyen de triompher et d'obtenir le salut. Le chrétien est comparé à un athlète qui doit affronter cette épreuve, qui est voulue par Dieu.

*Ad nationes* et *Apologeticum* sont deux ouvrages très proches par leur date de rédaction mais aussi par le contenu développé. Le premier aurait été composé au début de l'été 197 alors que l'*Apologeticum* daterait plutôt de l'hiver 197, mais cette chronologie demeure une hypothèse. Mais ce qui semble certain est le fait qu'*Ad nationes* n'est qu'une esquisse du texte le plus connu de Tertullien puisqu'il n'apparaît pas comme un ensemble achevé. Le traité se compose de deux livres, où son auteur réfute tout d'abord les attaques païennes en insistant sur la haine déraisonnable de la foule manipulée par les démons. Puis dans un second temps, il rétorque les crimes reprochés aux chrétiens en montrant que les païens en sont les vrais responsables. Enfin, il veut démontrer la fausseté des Dieux de Rome et du polythéisme autour d'une discussion centrée sur Varron et ses écrits, notamment les *Antiquités*. Le premier livre est fortement influencé par l'apologétique grecque, notamment Justin et Athénagore.<sup>23</sup>

L'*Apologeticum* est un long plaidoyer adressé aux gouverneurs de province pour dire le droit des chrétiens. Tertullien fait d'abord le constat que la procédure employée contre les chrétiens (rescrit de Trajan à Pline) contredit le principe des procès criminels. Il n'y a pas d'opposition entre le christianisme et l'État romain, et au contraire, il y a un vrai légalisme de la part de la communauté chrétienne. Puis, il résume les convictions religieuses de la foi, tout en exposant la vie et la personne du Christ. Enfin, la question de l'eschatologie est abordée, et surtout le fait qu'il ne faut pas craindre le martyre qui est une garantie d'obtention du salut et d'accession à la *Cité de Dieu* décrite par Augustin.

---

<sup>23</sup> Nous renvoyons pour cette question à la thèse d'A. Schneider, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien*, Genève, 1968.

Le traité *De testimonio animae* date lui aussi des premiers écrits de la période dite « catholique », et nous sommes toujours dans un contexte apologétique. Il est adressé aux païens et se présente sous la forme d'un petit opuscule en faveur d'un dieu unique. Le discours est adressé à l'âme qui cherche à prouver la foi en un dieu unique, au Jugement dernier, en la Résurrection. Il veut aussi montrer l'existence de Satan et des démons, et toute son argumentation repose sur des bases stoïciennes, notamment sa conception de l'âme.<sup>24</sup> Il s'agit ici d'une véritable démonstration philosophique composée en 197 ; ou entre 198 et 200 ?

La quatrième œuvre de la période dite « catholique », *Adversus iudaeos*, est différente mais elle reste tout de même à visée apologétique. En effet, elle est adressée cette fois ci aux Juifs, peut être de la communauté de Carthage, et fut composée vers 197. Elle se présente sous la forme d'un dialogue entre un chrétien et un païen converti au judaïsme. Tertullien tente de montrer que le Christ est bien le Messie et que la loi mosaïque n'est qu'une forme particulière de la loi divine ; les prophètes de l'Ancien Testament ayant pris soin d'annoncer l'arrivée d'un sauveur. On retrouve plusieurs influences, notamment Mélicon de Sardes ou Justin. Cet ouvrage pose la question des relations entretenues par Tertullien et les Juifs, et de l'existence d'une apologétique antijuive.<sup>25</sup>

Sur la période 198-206, c'est-à-dire avant l'influence du courant montaniste, notre auteur a axé ses écrits sur la réfutation des hérétiques ; mais aussi sur l'énoncé de certains aspects de la morale chrétienne. Les relations entre Rome et les chrétiens vont continuer à se dégrader puisqu'en 202, Septime Sévère, par un édit impérial, décide d'interdire le prosélytisme juif, et celui des chrétiens. Cependant, jusqu'en 250 et la persécution généralisée de Dèce, Rome n'appliquera que peu cet édit, sûrement par souci de maintenir la cohésion de l'Empire. Mais, si certains chrétiens sont persécutés, c'est toujours de façon sporadique, localisées à une province ou à une cité comme Carthage. Nous reviendrons au cours de ce travail sur la question de la législation antichrétienne et des relations entre Rome et les chrétiens.

---

<sup>24</sup> Sur la question de l'influence du stoïcisme chez les Pères de l'Église, nous renvoyons à la thèse de M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Le Seuil, 1957.

<sup>25</sup> La seule étude complète en français sur le sujet est la thèse de Cl. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Nice/Paris, Les Belles Lettres, 1977.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Deux textes sont considérés comme antihérétiques et dogmatiques : il s'agit du traité *De praescriptione haereticorum* ; et de *Adversus Hermogenem*. Le premier est un traité antihérétique adressé surtout à Marcion et à Valentin. Tertullien rejette ici avec l'argument de *praescriptio* (fin de non recevoir)<sup>26</sup> tout débat avec les hérétiques au sujet du contenu et de la possession des Écritures. L'enseignement a été donné par le Christ et ne doit pas être pris autrement que comme une vérité révélée. Il y a pour l'auteur l'action manifeste du Diable derrière les hérétiques, et il assimile hérésie et idolâtrie. Le contexte propre du christianisme est important car c'est un moment où se fixent progressivement les canons de la foi, et qu'en parallèle on assiste au développement des courants gnostiques autour des sectes valentiniennes, caïnites ; sans oublier Hermogène auquel Tertullien consacre un traité entier, composé vers 205.

Ce traité est d'ailleurs considéré comme le plus ancien texte antihérétique de notre auteur, visant une secte gnostique particulière. Il s'agit de la réfutation de la thèse d'Hermogène, qui donna une interprétation du récit de la *Genèse*, notamment sur l'éternité de la matière.

Refusant d'imputer l'origine du mal au Dieu créateur, le chrétien hérétique Hermogène ne voyait d'autre solution à cette difficulté que le dualisme traditionnel : Dieu a créé le monde à partir d'une matière préexistante, dont la présence, tapie sous le cosmos, est la véritable responsable du mal. Sa cosmologie restait influencée par les conceptions platoniciennes sur l'origine du monde et du mal, notamment du *Timée*. Il est admis que Tertullien a repris dans son argumentation un écrit perdu de Théophile d'Antioche, qui avait déjà combattu Hermogène au II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Les sept autres textes de la période dite « catholique » sont clairement de type parénétiq ue et moral. Ils sont donc tous adressés aux fidèles et traitent de questions de discipline et de morale. On recense *De baptismo*, *De spectaculis*, *De patientia*, *De oratione*, *De cultu feminarum*, *De paenitentia* et *Ad uxorem*.

---

<sup>26</sup> Le travail d'analyse du concept de *praescriptio* chez Tertullien a été réalisé par D. Michaelides dans sa thèse intitulée : *Foi, Écritures et traditions, les praescriptiones chez Tertullien*, coll. « Théologie », n.76, Paris, Aubier-Montagne, 1969.

Deux ouvrages sont consacrés à deux valeurs chrétiennes essentielles pour un fidèle : la patience et la pénitence. La patience est d'ailleurs pour Tertullien la vertu première, et il affirme d'ailleurs en manquer au début de son texte<sup>27</sup>, ce qui peut s'expliquer lorsque l'on tente de dresser le portrait psychologique de l'homme.

Dans le *De patientia*, composé entre 198 et 203, il décrit la condition fondamentale pour plaire à Dieu, pour lui être agréable lorsque l'on est chrétien : c'est la constance avec laquelle on doit supporter toute forme de douleur ou de tourment. Ainsi, un chrétien doit endurer par exemple la torture sans manifester aucune réaction, comme le Christ l'avait fait sur la croix lors de sa Passion. La *patientia* est donc la propriété de Dieu visible par l'incarnation du fils. Il voit aussi dans l'impatience les racines du péché originel et il n'éprouve que du mépris pour la patience des païens. Tertullien prend pour modèle Job, qui représente le Juste dont la foi est mise à l'épreuve par Satan, avec la permission de Dieu ; ou Étienne, premier martyr chrétien selon la Tradition.

La seconde vertu est la pénitence, évoquée dans *De paenitentia*, composé vers 204 ? C'est une exhortation adressée à des candidats au baptême, des catéchumènes, afin qu'ils regrettent leurs manquements envers Dieu. Il affirme la possibilité d'obtenir le pardon moyennant des pratiques de pénitence. L'œuvre montre deux parties : tout d'abord, la pénitence du chrétien est fondée sur la connaissance de la volonté de Dieu ; puis l'aveu de ces fautes doit être exprimé d'une certaine manière en présence de la communauté (*exomologesis*), surtout pour les fautes graves. Ainsi, tout péché peut être pardonné. Ce texte est un témoignage important pour comprendre la discipline pénitentielle, ici un des sacrements essentiels.

---

<sup>27</sup> *De patientia*, 1,1 : « Je reconnais devant le Seigneur Dieu qu'il m'a fallu pas mal d'audace, si même ce n'est pas de l'impudence, pour prendre le risque d'écrire sur la patience, dont je suis totalement incapable de faire preuve, en homme dépourvu de toute qualité, puisque ceux qui entreprennent de faire connaître quelque bien et de le recommander doivent d'abord eux-mêmes laisser voir qu'ils le mettent en pratique et subordonner leur fermeté dans l'exhortation à l'exemplarité de leur propre mode de vie, s'ils ne veulent pas que leur propos aient à rougir de leur conduite défaillante. »

*Confiteor ad dominum Deum satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausum, cui praestandae idoneus omnino non sim, ut homo nullius boni, quando oporteat demonstrationem et commendationem alicuius rei adortos ipsos prius in administratione eius rei deprehendi et constantiam commonendi propriae conversationis auctoritate dirigere, ne dicta factis deficientibus erubescant.* (Traduction J.-Cl. Fredouille, « Sources chrétiennes », n.310, Le Cerf, 1999).

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Par rapport au sacrement du baptême, il a aussi tenté de fixer les règles de la discipline grâce à son traité *De baptismo*. Pourquoi une telle démarche autour d'un sacrement essentiel de l'Église ?

Le texte s'adresse aux catéchumènes, et a donc une fonction pédagogique. Il s'agit en même temps de combattre à Carthage une secte hérétique, les caïnites. Selon ce courant, le Dieu de la Bible, le créateur du ciel et de la terre, Dieu des Juifs, était un dieu d'une nature très imparfaite, rempli d'ignorance et d'orgueil. En conséquence, les caïnites trouvaient la perfection dans l'opposé de la révélation juive et honoraient les personnages que la Bible avait stigmatisés comme Caïn et Judas. Ils méprisaient le baptême comme moyen d'accès au salut et professaient la doctrine de la justification par la foi seule. Au contraire, Tertullien réaffirme la place importante du rite du baptême et de la confirmation, en fixant notamment en conclusion la discipline et l'organisation à suivre. De plus, il mit en garde contre le baptême des enfants et insista sur le rôle joué par les laïcs. Mais surtout, il fit l'éloge du martyr, qui est décrit comme un second baptême, celui du sang.

*De oratione*, composé avant la période montaniste, est un petit opuscule, très bref. Il se présente sous la forme d'un sermon mis par écrit, et que Tertullien a peut être prononcé devant les fidèles de sa communauté. Il est considéré comme le commentaire le plus ancien du « Notre Père ». Mais c'est surtout, un traité à visée disciplinaire concernant la prière libre, les gestes rituels ainsi que d'autres modalités très pratiques (se laver les mains pour se purifier par exemple).

Enfin, Tertullien pose une question importante concernant les femmes non mariées pendant cette prière : le port du voile est-il nécessaire ou non ? Il donna d'ailleurs une réponse à cette question dans un ouvrage postérieur, *De uirginibus velandis*.

La place des femmes et des jeunes filles au sein de la communauté chrétienne semble avoir beaucoup d'importance à ses yeux au cours de cette période. Ainsi, deux traites peuvent être abordés ensemble car ils évoquent l'éthique chrétienne vis-à-vis des femmes : *Ad uxorem* et *De cultu feminarum*.

Le premier opuscule est original car il est adressé à l'épouse de Tertullien et, à travers elle, à toutes les chrétiennes. Il a été rédigé à une date inconnue, probablement entre 193 et 206. Il se présente sous la

forme d'un testament « spirituel » adressé à sa femme dans le cas où il devrait disparaître avant elle. Il se compose de deux livres courts où il lui conseille de ne plus se remarier, et surtout de ne pas s'unir avec un païen. Les veuves devaient donc se rendre libres pour Dieu et donc rejeter le remariage.

*De cultu feminarum*, écrit vers 202, est lui un texte parénétiq. C'est donc une sorte de sermon adressé aux chrétiennes, divisé en deux temps. Tertullien rappelle de façon violente la faute commise par Ève et ses conséquences sur les femmes. D'où une critique de leur toilette (parure, bijoux...) qui est décrite comme une offense envers Dieu. La seconde partie appelle à mener une vie chaste, ce qui veut dire que le port d'une toilette « provocante » est interdit. C'est bien l'éloge d'une autre vertu, reprise dans un autre traité : la pudicité.

Le dernier ouvrage que nous présentons de la période dite « catholique » concerne les spectacles, *De spectaculis*. Il a été rédigé vers 200 ? Notre auteur explique que les spectacles (théâtre, jeux du cirque, gladiateurs...) sont incompatibles avec la foi chrétienne ; et que leur fréquentation est un manquement grave à la morale chrétienne et aux engagements du baptême. Il y voit une forme d'idolâtrie, qui est pour lui, le crime le plus grave contre Dieu. Il décrit de façon précise l'attitude des masses des spectateurs dans l'amphithéâtre, qui est autant d'offenses à Dieu. Spectacles et cultes païens sont donc assimilés à de l'idolâtrie.

### **C) La conversion au montanisme**

A partir de 207, la vie de Tertullien connaît une grande inflexion puisqu'il devient sensible à l'influence du montanisme. Il se convertit d'ailleurs en 213 à ce courant considéré comme hérétique. Il ne s'agit pas ici de retracer l'histoire de ce mouvement mais de comprendre sa conversion.<sup>28</sup>

Le montanisme est un mouvement schismatique, né vers 102 en Phrygie, qui a pris une grande ampleur en Asie mineure. Certains éléments de la foi chrétienne sont exacerbés au détriment des autres :

---

<sup>28</sup> L'ouvrage fondamental, certes ancien, est de P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, Leroux, 1913.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

l'attente de la fin du monde, la venue de l'Esprit, du Paraclet (dont Montan pense être l'incarnation, assisté de deux femmes Prisca et Priscilla) et une morale rigoriste. On recommande le martyre, on interdit les nourritures juteuses, les secondes noces, on se méfie du mariage, on n'admet pas à la réconciliation ceux qui sont tombés (*lapsi*) lors des persécutions.

Le mouvement se développe, a une hiérarchie, tient des synodes. La secte se maintient jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle. Elle est combattue par quelques apologistes comme Méliton de Sardes, Apollinaire de Hiérapolis, Miltiade.

Pourquoi cette adhésion ? Jérôme peut nous donner quelques indications mais qui sont peu sûres.<sup>29</sup> Il s'agirait de la jalousie et des outrages du clergé de Rome à son encontre, au cours d'une possible querelle de nature disciplinaire. Il faut aussi tenir compte de la rancœur de Jérôme envers le clergé catholique et on peut donc proposer d'autres raisons puisque notre auteur ne donne aucune explication sur son acte. Tertullien y a adhéré sans doute en raison de la place centrale donnée à l'Esprit, et surtout par le rigorisme extrême de ce courant. De même, notre auteur a été certainement sensible à cette exhortation au martyre qui a conduit à promouvoir le martyre volontaire (suicide). Ces éléments expliquent sans doute sa rupture avec la hiérarchie de l'Église, jugée trop conciliante avec ceux qui tentaient d'échapper à la mort.

La période dite « montaniste », d'adhésion à la secte hérétique, a pour cadre chronologique 207-217 ou 218 ?, soit une dizaine d'années. Pour autant, cette rupture n'est pas si évidente au niveau de ses écrits puisqu'il continue sa lutte contre les hérétiques et notamment son adversaire principal Marcion ; mais aussi contre les autorités romaines qui sont responsables de persécution envers les chrétiens de Carthage, notamment sous le proconsul Scapula (211-213). C'est donc une période de vives tensions entre la communauté chrétienne et l'État romain.

Le nombre de traités est de 17 et on retrouve les trois catégories de classification évoquées ; sauf un texte qui a pour objet une polémique avec ceux qu'il nomme les Psychiques, c'est-à-dire la hiérarchie ecclésiastique, notamment les évêques.<sup>30</sup> Cette expression s'explique par le fait que Montan désignait son Église par le qualificatif « spirituel », en référence au Paraclet.

---

<sup>29</sup> Jérôme, *De uiris illustribus*, chapitre 53.

<sup>30</sup> *De iueniis, aduersus psychicos*.

L'influence du montanisme se ressent dans le premier livre contre Marcion, vers 207-208 ?<sup>31</sup> Et qui inaugure de nombreux écrits anti-hérétiques. *Aduersus Marcionem* est sans nul doute l'ouvrage le plus imposant par la taille et il se compose de cinq livres situés chronologiquement entre 207-208 ? Pour les quatre premiers ; 209-211 ? Pour le cinquième.

Cela montre bien que Tertullien a consacré un temps important pour combattre l'hérésie qu'il jugeait la plus dangereuse. Nous ne possédons sur Marcion<sup>32</sup> aucun témoignage fiable ; nous ne le connaissons, et très imparfaitement, que par les attaques de ses adversaires catholiques. On sait à quelle époque se situe son activité mais les dates qui en marquent les étapes sont parfois imprécises.

Marcion était sans doute d'origine païenne ; on peut supposer qu'il est né vers l'an 100 dans l'Hellespont - à Sinope, port de la Mer Noire - d'un père qui était ou allait devenir évêque chrétien, car Marcion était déjà un homme quand son père se convertit à un certain christianisme. En effet, Tertullien signale que Marcion avait été stoïcien, et il parle de "sa découverte de Dieu", ce qui suggère la conversion d'un adulte. Rien n'interdit de fixer l'activité de Marcion à partir de 120. Marcion était un riche armateur et il a dû faire de nombreux voyages avant de se rendre à Rome vers l'an 138. Il était considéré comme chrétien puisqu'il fut admis dans la communauté chrétienne de Rome ; il y rencontra Cerdon arrivé dans cette ville quelques années avant lui (vers 135).

Sa rupture avec cette communauté eut lieu vers 144 mais il ne quitta pas Rome pour autant. Il y était encore établi comme maître, enseignant ses propres doctrines, pendant l'épiscopat d'Anicet (154-166). C'est peut-être à Rome qu'il mourut car nous n'avons aucune preuve qu'il ait quitté la ville.

---

<sup>31</sup> Sur la date de ce traité, Tertullien donne une indication chronologique intéressante dans son ouvrage même en XV, 1 : *Post haec, uel ante haec, cum dixeris esse et illi conditionem suam et suum mundum et suum caelum, de caelo quidem illo tertio uidebimus si et ad apostolum uestrum discutiendum peruenerimus, interim, quaecunque substantia est, cum suo utique deo apparuisse debuerat. At nunc quale est ut dominus anno XV Tiberii Caesaris reuelatus sit, substantia uero anno XV iam Seueri imperatoris nulla omnino comperta sit ? Quae friuolis creatoris praecellens utique latere desisset, non latente iam domino suo et auctore.*

<sup>32</sup> Sur Marcion, on pourra consulter la présentation biographique faite par J.-P. Mahé, *De carne christi*, « Sources Chrétiennes », n.216, Paris, 1975 : 69-93.



**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Marcion, après avoir quitté le Pont, enseigna en Asie mineure ; cette hypothèse, nullement improbable s'il s'agit d'une période limitée, est confirmée indirectement par Polycarpe de Smyrne vers 155. On suppose couramment que Marcion fut chassé de l'Église de Rome et qu'il fonda une Église dissidente, c'est-à-dire qu'il fut l'un des premiers hérétiques. La vérité mériterait sans doute d'être plus nuancée. Qu'il y ait eu rupture, c'est probable, mais celle-ci n'a pu avoir lieu que dans des conditions différentes de celles qu'on nous affirme. L'orthodoxie catholique n'existait pas encore et il est impossible d'affirmer que Marcion était un hérétique.

Il n'est pas exclu d'autre part que Marcion, quand il vint à Rome, fut déjà le chef d'un certain nombre de communautés chrétiennes, en particulier d'Églises fondées ou affermiées par Paul en Asie mineure ou en Grèce. D'autres communautés avaient pu être créées par son père ou par les apôtres pauliniens qui le convertirent. Marcion, lui-même grand voyageur, avait pu en constituer dans certains ports au cours de ses voyages. Il portait vraisemblablement le titre d'évêque et nommait des évêques, des presbytres et des diacres (après sa mort, il y eut une succession d'évêques marcionites). Il mourut peut-être entre 161 et 168 ; on n'entend plus parler de lui sous le règne de Marc-Aurèle.

Les débuts du marcionisme pourraient être plus anciens qu'on ne le croit généralement car les écrivains ecclésiastiques de la fin du II<sup>e</sup> siècle étaient incapables de raconter avec certitude l'histoire de ses origines.

L'originalité de Marcion consiste en particulier dans le fait qu'il ne se présentait pas en prophète mais qu'il apportait un Livre et qu'il avait derrière lui une Église bien constituée.

La cohérence de cette Église reposait :

- sur la simplicité de son organisation. Il fallut à l'Église catholique un très long temps et de nombreux synodes pour s'établir et étendre son influence ; au contraire, Marcion paraît avoir créé la sienne en une seule génération et sans synode, à moins que cette Église ait existé avant lui et qu'il n'ait eu qu'à la développer ;

- sur le respect dont il était entouré. Ses disciples croyaient qu'il était à la gauche de Dieu tandis que Paul était à droite ;

- sur la pratique en commun d'une vie ascétique ;
- sur les nouvelles Écritures qu'il avait groupées en canons : la Bible marcionite ;
- sur l'universalité de son accueil. Dans la secte, les femmes occupaient certains offices parce que Marcion pensait, comme Paul, qu'il n'y avait " ni mâle ni femelle en Christ ". C'est ainsi que les femmes pouvaient baptiser. Encore présentes dans quelques épisodes des Évangiles (d'une manière discrète), elles constituent un vestige des premiers temps chrétiens. Elles furent rapidement supprimées de la hiérarchie chrétienne.

D'autre part, on peut considérer que Marcion admettait au culte les païens alors que les catéchumènes catholiques n'assistaient pas à la messe proprement dite.

Les deux cultes se ressemblaient pourtant mais les marcionites utilisaient des psaumes différents des *Psaumes* de David. Ceux de Syrie se tournaient vers le couchant pour prier Dieu. Ils employaient l'eau au lieu du vin dans l'eucharistie, ils l'accompagnaient d'une onction d'huile et offraient au nouveau baptisé un mélange de lait et de miel. Leur baptême était considéré comme valable par la Grande Église (quand celle-ci fut constituée) et n'avait pas besoin d'être réitéré ; Marcion utilisait sans doute la formule « Au nom du Christ » et non la formule trinitaire qui lui est postérieure. Ses disciples pratiquaient le baptême pour les morts. Ils jeûnaient le samedi par hostilité au dieu juif. Ils suivaient le conseil de Paul de " s'abstenir de viande et de vin " et mangeaient du poisson comme le Christ et les apôtres. Le poisson constituait pour eux une nourriture sacrée.

Selon Marcion, la procréation des enfants était un acte de soumission à la Loi du Créateur, donc un acte indigne d'un chrétien. Aucun candidat n'était admis au baptême marcionite s'il n'était disposé à mener à partir de là une vie de continence absolue. Pour les marcionites, le mariage avait lieu avec le Christ, et la vie en commun des époux était considérée comme un divorce à l'égard du Christ. Sans doute ceux qui se pliaient à cette prescription ne formaient-ils pas la majorité.

Marcion aurait eu pour disciples Apelle, Potitus et Basilicus. Le marcionisme commença à décliner dans l'ouest au III<sup>e</sup> siècle tandis qu'il restait actif dans l'est de l'Empire.<sup>33</sup>

L'œuvre de Tertullien est donc la réfutation de la doctrine marcionite car il accuse Marcion d'avoir séparé le Nouveau Testament de l'Ancien. Il critique un Dieu divisé en deux et coexistant sous deux parties. Pour lui, Dieu a comme attribut la bonté mais aussi la justice. D'ailleurs, dans son troisième livre, il réaffirme que Jésus est bien le messie annoncé dans les Écritures et non l'envoyé d'un dieu inconnu. Tertullien prend soin, pour terminer, de discuter de la Bible de Marcion, qu'il juge arbitraire ; et il reprend le fait que la Bible chrétienne est un témoignage clair en faveur de Dieu et du Christ.

Le combat antihérétique se poursuit ensuite contre Valentin et Praxeas : *Adversus Valentinianos* (208-212 ?) semble antérieur à *Adversus Praxean* (peu après 213 ?). Les valentiniens forment une secte gnostique à l'origine de l'invention d'une théologie jugée hérétique.

Valentin<sup>34</sup> est originaire d'Alexandrie, puis il gagne Rome vers 136-140 suite aux troubles de la dernière guerre des Juifs. Rhéteur, auteur de lettres et d'essais, il serait l'auteur d'un traité *Des trois natures* (perdu) et de *l'évangile de Vérité* (découvert à Nag-Hammadi en 1945). Il y expose un système théologique compliqué, expliquant la naissance du monde.<sup>35</sup> Ce mythe est bien sûr attaqué par Tertullien car il remet en cause la *Genèse* et les récits bibliques. On retrouve en partie l'influence d'Irénée et de Justin, qui ont servi de source d'inspiration à notre auteur (l'histoire de cette secte par exemple).

*Adversus Praxean* est une critique d'une hérésie dite trinitaire professée par Praxeas. En effet, au II<sup>e</sup> siècle, la question de la nature de Dieu n'est pas encore tranchée et fait l'objet de nombreux débats au sein des communautés chrétiennes. Cette doctrine porte le nom de monarchianisme ou modalisme. Elle fût fondée par Noët de Smyrne puis importée d'Asie à Rome par Praxeas.

---

<sup>33</sup> Sur Marcion et sa doctrine, nous indiquons un ouvrage complémentaire : R. Vaneigem, *La résistance au christianisme*, Paris, Fayard, 1993 : 139-145.

<sup>34</sup> Sur Valentin, on pourra consulter la présentation faite par J.-P. Mahé, *De carne christi*, « Sources chrétiennes », Paris, n.216, 1975 : 28-68.

<sup>35</sup> Sur la doctrine valentinienne, voir aussi R. Vanengeim, *La résistance au christianisme*, Paris, Fayard, 1993 : 154-158.

C'est une hérésie née en réaction des sectes gnostiques, qui niaient la Trinité ; en faisant du Fils et du Saint-Esprit des modes du Père. Apparu au II<sup>e</sup> siècle, le monarchianisme fut condamné par Calixte I<sup>er</sup> et disparut au III<sup>e</sup> siècle. Elle affirmait que le Père et le Fils sont de même nature, de même substance, mais qu'ils peuvent se manifester de façon différente. Praxeas enseignait que le même Dieu est à la fois le Père et le Fils, c'est-à-dire le Dieu caché et le Dieu manifesté dans le monde. Praxeas est martyrisé sous Marc-Aurèle (161-180). Tertullien réfuta ce dogme en affirmant qu'il n'y pas de division entre les trois personnes divines même si on peut les distinguer. Cependant, ils forment un tout pour la puissance et la matière. Il décrit sa vision de la Trinité<sup>36</sup> et s'appuie sur de nombreux commentaires des Écritures.

Le combat contre les hérétiques se poursuit dans le *De anima*, composé sans doute entre 208 et 212 ? Cet écrit donne l'impression d'une critique adressée contre les philosophes grecs comme Socrate, Platon. Elle porte sur l'immortalité de l'âme. Mais en réalité, la discussion vise à nouveau les hérétiques car Tertullien évoque les propriétés de l'âme, qui a pour origine le souffle de Dieu. Il rejette aussi sa préexistence en décrivant la formation et le développement des âmes individuelles. Enfin, il évoque le sort de l'âme entre la mort et la résurrection. On retrouve ici l'influence du médecin philosophe Soranus d'Éphèse.

La question de la chair et de la nature du Christ a été aussi posée par notre intellectuel dans deux traités.<sup>37</sup> Tout d'abord, *De carne Christi* composé vers 208-210 ?, qui est une défense de la doctrine de l'Église face aux attaques hérétiques. Il s'adresse surtout à Marcion, Apelle (disciple de Marcion) et Valentin. Pour Tertullien, le Christ est un vrai dieu et un vrai homme. Il répond donc à une polémique sur la nature du Christ.

Ces querelles portaient aussi sur la résurrection de la chair, du corps. Dans *De resurrectione mortuorum*, composé vers 209-210, on retrouve une louange du corps à travers l'attention portée par Dieu. Dieu en a pris soin lors de la Création et pour les sacrements. Enfin,

---

<sup>36</sup> Nous renvoyons ici à l'étude de référence sur cette question, de J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966-69, 4 volumes.

<sup>37</sup> On peut consulter la thèse récente de J. Alexandre, *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Tertullien dresse une exégèse de certains passages des Écritures concernant la résurrection. Il défend l'identité du corps ressuscité et du corps mortel de chaque homme. C'est donc bien un éloge de la puissance de Dieu, qui s'appuie probablement sur la pensée de Justin ou d'Irénée.

La dimension disciplinaire est très importante au cours de cette période dite « montaniste ». L'auteur y a consacré neuf traités, ayant des thèmes différents. Tout d'abord, est posée à nouveau la question de la place de la femme dans *De virginibus velandis* ; puis Tertullien s'interroge sur le mariage et les relations sexuelles chez les chrétiens avec *De monogamia*, *Exhortatione castitatis* et *De pudicitia*.

Il ressort de ces quatre textes composés entre 213 et 218 un rigorisme important de Tertullien, se traduisant par le fait que toute femme doit se couvrir pour la prière, surtout les jeunes filles.<sup>38</sup> Il défend aussi le mariage unique et interdit le remariage des époux (qui est vu d'ailleurs comme une forme d'*adulterium*). Ainsi, il affirme l'unicité de Dieu et du mariage, qu'il compare d'ailleurs à une restauration de l'état primitif de l'homme (le jardin d'Éden de la Bible). Enfin, il s'interroge sur le même thème pour les époux survivants et appelle à la chasteté la plus totale ; qui est d'ailleurs à nouveau encouragée puisqu'il considère la pudicité comme une valeur morale chrétienne fondamentale.<sup>39</sup> Tertullien rejette aussi le fait qu'un chrétien puisse obtenir le pardon pour des fautes sexuelles commises après le baptême. Ainsi, se pose le débat concernant le pardon des péchés, en distinguant ceux qui sont rémissibles ou non.

La discipline chrétienne est aussi abordée sous un angle différent au travers du traité *De iueniis adversus psychicos*, rédigé vers 217-218 ? Tertullien y défend le jeûne des montanistes contre les objections des « psychiques », c'est-à-dire des catholiques. Il pense étendre le jeûne au cours de l'année avec une abstention totale d'eau et de nourriture pendant deux semaines. Ce jeûne est pour lui nécessaire afin de ne pas accabler l'Esprit et pour éviter le péché capital de la gourmandise.

---

<sup>38</sup> *De uirginibus uelandis*. Tertullien évoque ici un débat important au sein de l'Église, qui a été soulevé par Paul de Tarse, au sujet des femmes consacrant leur vie à une virginité perpétuelle.

<sup>39</sup> Ce texte composé (vers 217-218) fait suite à une décision prise par un évêque (le pape Calliste ?) d'accorder le pardon pour toute impudicité sexuelle, moyennant une pénitence appropriée.

Sur cette question de *la disciplina fidei*, la question du comportement du chrétien au sein de la société païenne est abordée. C'est le traité *De idolatria*, écrit entre 211 et 213 ?<sup>40</sup> Il évoque la question des dangers, pour un chrétien, à participer à la vie publique. Il affirme donc la nécessité de refuser le service militaire, les charges honorifiques. Tertullien s'interroge aussi sur l'idolâtrie, ses formes, y compris cachées. Ainsi certaines professions sont exclues pour le chrétien : peintre, sculpteur, commerçant, architecte... ; surtout lorsqu'elles sont au service des cultes du paganisme.

Enfin, les trois derniers ouvrages disciplinaires, *De corona militis*, *De fuga in persecutione* et *Scorpiace* sont probablement datés de 211 ou 212 ?, pendant une période de persécution sévissant à Carthage. Le premier texte rapporte un événement survenu dans un camp militaire, peut être africain.<sup>41</sup> Un soldat aurait refusé de porter une couronne de lauriers et fût pour cette raison mis à mort. Tertullien profite de cet exemple pour aborder la question de savoir si le service militaire et le christianisme sont compatibles ; et que le martyre en est une des réponses possibles. Il en profite pour régler ses comptes avec des catholiques jugés trop modérés sur le sujet et soucieux de préserver la paix civile.

Dans *De fuga in persecutione*, adressé à un certain Fabius (un chrétien qui a apostasié sa foi ou qui a fui ?), il soutient qu'il n'est pas permis de fuir en temps de persécution. Les persécutions sont vues comme des actes des démons, et il faut les affronter au travers du martyre. Ceux qui cherchent à s'enfuir sont condamnés vivement. Nous reviendrons sur cette question importante au cours de ce travail de recherches.

Le traité, intitulé *Scorpiace*, est adressé surtout aux valentiniens<sup>42</sup>. On pourrait donc aussi le considérer comme antihérétique. Mais ce texte est plutôt disciplinaire que dogmatique puisque Tertullien attaque le fait que les valentiniens niaient l'obligation pour tout chrétien de confesser

---

<sup>40</sup> La datation est très discutée, mais il est cependant quasi-certain que le texte est très rigoriste et donc sous influence montaniste.

<sup>41</sup> Tertullien fait peut être référence à un *donativum* impérial, avant le début du règne de Caracalla, soit avant la date 26 décembre 211.

<sup>42</sup> Les adeptes de cette doctrine étaient comparés avec des scorpions, d'où le titre de cet ouvrage : « Remède contre les piqures des scorpions ».

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

leur foi devant la communauté.<sup>43</sup> Ainsi, ils encourageaient à sacrifier lors des procédures engagées par les autorités romaines. Il affirme au contraire la nécessité du martyre, car c'est une volonté divine et un moyen d'accession au salut.

Enfin, pour terminer cette présentation des sources textuelles<sup>44</sup>, nous devons évoquer les textes à visée apologétique de la période dite « montaniste », *Ad Scapulam* et *De pallio*. La datation de 212 semble certaine pour le premier ; celle de 209 pour le second est très discutée.<sup>45</sup>

*Ad Scapulam* est une lettre ouverte adressée à Scapula, proconsul de Carthage, dans un contexte de persécution, afin de le décider à modérer son action répressive. Tertullien n'écrit pas pour lui mais pour les chrétiens de Carthage, et paradoxalement pour Scapula lui-même. En effet, le châtiment semble proche et des signes sont évidents.<sup>46</sup> Scapula devrait donc cesser de combattre Dieu pour limiter sa colère.

Dans *De pallio*, notre auteur explique pourquoi il a renoncé à la toga pour le manteau court du philosophe grec (*pallium*). Mais en même temps, il affirme en s'adressant aux païens qu'il s'est conformé au passé, à la nature. Il veut avoir toute liberté de parole pour combattre les vices des païens ; et au contraire pouvoir enseigner les valeurs chrétiennes à une population presque totalement ignorante sur le christianisme.

---

<sup>43</sup> Ils refuseraient donc d'appliquer les Écritures et plus particulièrement Matthieu, X, 23 rapportant des paroles du Christ à visée apocalyptique.

<sup>44</sup> Seuls les traités qui nous sont parvenus ont fait l'objet de cette présentation. Il existe des textes qui sont actuellement perdus, au nombre d'une dizaine. Nous les connaissons soit directement par Tertullien, soit par d'autres auteurs comme Jérôme. Par exemple, on pourrait citer *De censo animae*, *De paradiso*, *De carne et anima* ...

<sup>45</sup> Le débat est très ouvert sur cette question, et nous renvoyons aux conclusions de M. Turcan publiées aux « Sources chrétiennes », n.513, en 2007 : 19-28. La date serait de 209 ?

<sup>46</sup> Par exemple, la maladie de Scapula, de mauvaises récoltes, des faits illustrant la colère divine et annonçant la Parousie prochaine...

### **3) La période dite « catholique »**

Nous travaillerons donc sur les différentes dénominations des chrétiens et du christianisme chez Tertullien, en se fixant sur la période dite « catholique », c'est-à-dire 197-207.

Ce choix semble subjectif voire arbitraire car nous portons notre attention sur un moment précis de la vie et de l'œuvre de Tertullien. En effet, nous avons déjà souligné les difficultés à établir une chronologie sûre de ses écrits. Mais cette périodisation en deux temps (catholique ; montaniste) n'est pas le fruit de l'auteur lui-même. Il s'agit d'une reconstruction à posteriori réalisée par les spécialistes depuis le XIX<sup>e</sup> siècle ; et qui semble la plus pertinente pour rendre compte le mieux possible de l'histoire de ce Père de l'Église et de ses traités. Il y a donc bien des éléments chronologiques, linguistiques, thématiques qui permettent d'approcher au mieux la réalité, mais nous sommes conscients que le choix de ce découpage est discutable. Nous sommes donc confrontés aux problèmes des sources textuelles, notamment ici les textes chrétiens antiques. Nous travaillons sur des sources qui ne sont pas les originaux écrits par Tertullien puisque ceux-ci ne sont pas accessibles. Les textes antiques que nous étudions ne sont en fait que des copies issues du Moyen Age. Nous analysons donc des œuvres qui ont pu être modifiées, voire corrompues. Par exemple, si nous prenons les ouvrages de Tertullien publiés aux « Sources chrétiennes », chaque traité a fait l'objet d'un découpage en chapitres, en paragraphes. Mais ce travail, réalisé par des philologues, est déjà une forme d'interprétation du texte ; même s'il s'appuie sur une cohérence scientifique indiscutable. On voit donc bien que nous partons d'éléments chronologiques, philologiques, linguistiques (pour la traduction par exemple) qui peuvent prêter à discussion.



### **A) Un anachronisme ?**

Cependant, si nous portons notre regard sur la période dite « catholique » de Tertullien, c'est aussi parce que nous pouvons y trouver des éléments de cohérence ; tant au point de vue de l'auteur, que de ce qu'il a écrit au cours de ce premier temps de sa vie d'intellectuel engagé.

Il faut donc tout d'abord nous interroger sur la dénomination de cette période dite « catholique ». Cela concerne une dizaine d'années de la vie de Tertullien, soit 197-207. Le terme « catholique » pour qualifier un auteur chrétien de cette époque semble assez discutable. En effet, nous pouvons nous interroger sur le sens que pouvait avoir *catholicus* lors des premiers siècles de la vie de l'Église.

Tout au long de ses écrits, Tertullien l'utilise à neuf reprises pour qualifier, l'Église, la foi des chrétiens, Jérusalem.<sup>47</sup> Ce qui veut dire que ce terme lui est connu et surtout qu'il est compris par les autres membres de la communauté chrétienne ; voire évidemment les hérétiques comme Marcion, Valentin, Hermogène. Le terme « catholique » est déjà employé par les auteurs grecs (Aristote, Zénon, Polybe...) dans le sens de « total », d'« universel ».

Puis, cette dénomination est utilisée presque exclusivement par les auteurs chrétiens, dès les débuts du II<sup>e</sup> siècle. Il désigne chez Ignace d'Antioche, chez Polycarpe, l'Église de Jésus-Christ.<sup>48</sup> Les premiers chrétiens ont conscience, et ils l'affirment pour certains dans leurs écrits, de l'originalité de leur religion. Elle est un Événement absolu et non une religion, une secte de plus. Elle marque l'entrée de Dieu dans l'histoire des hommes ; cet Événement concernant l'ensemble des individus est bien universel. Il y a donc bien conscience d'une religion universelle qui concerne tous les hommes et désormais qui anime leur vie. L'Église est alors porteuse de l'Événement de Jésus-Christ, et elle est reconnue comme absolue par tous les chrétiens. Elle s'affirme comme catholique.

---

<sup>47</sup> Par exemple, dans *Adversus Marcionem*, livre IV, IV, 3 : *Quod ergo pertinet ad euangelium interim Lucae, quatenus communio eius inter nos et Marcionem de ueritate disceptat, adeo antiquius Marcione est quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contuli proiectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra ueritate desciiit. Quid nunc, si negauerint Marcionitae primam apud nos fidem eius, aduersus epistulam quoque ipsius ? Quid si nec epistulam agnouerint ?*

<sup>48</sup> Ignace d'Antioche, *Ad. Smyrn.*, VIII, 2 ; Polycarpe, *Martyr*, VIII, 1.

Elle échappe par nature aux limites nationales et locales, et donc elle est universelle. Le même vocable qualifie aussi les croyants qui reconnaissent dans l'évêque de Rome l'autorité suprême ; et qui reconnaissent en Pierre le premier pape, le *pontifex maximus*.

« Catholique » désigne donc bien une autorité, des rites, une discipline, un contenu dogmatique, un ensemble reconnu par l'ensemble des croyants. C'est d'ailleurs aussi un moyen pour se distinguer des autres communautés chrétiennes qu'ils jugent hérétiques. Mais il faut attendre les débuts du IV<sup>e</sup> siècle pour que cette manière de désigner l'Église soit définitive. En effet, le vocable est en usage, à partir de 381, dans la règle de foi du concile de Constantinople :

« Nous croyons l'Église une, sainte, catholique. »

Or, évoquer cela pour Tertullien relève de l'anachronisme, d'autant plus que les canons de la foi ne sont pas fixés. Ils sont établis lors de conciles dits « œcuméniques » qui sont au nombre de sept pendant la période antique. Pour autant, l'Église et la Tradition reconnaissent les premiers conciles comme celui de Jérusalem en 49, mais l'essentiel du dogme est fixé postérieurement par les évêques. Il ne s'agit pas ici de retracer l'histoire des canons de la foi chrétienne mais plutôt de comprendre en quoi cet aspect est intéressant pour notre auteur.<sup>49</sup>

## **B) Deux critères pour définir la période « catholique »**

Si la période 197-207, qui correspond à un moment précis de la vie et de l'œuvre de Tertullien, est nommée « catholique », c'est que nous pouvons identifier des éléments de rapprochement, de concordances avec la définition que nous venons d'explicitier. Mais il faut aussi que l'ensemble des écrits dits « catholiques » ait une cohérence en matière dogmatique, théologique, chronologique... Ces deux critères d'exigence nous semblent fondamentaux pour notre réflexion.

Tout d'abord, au niveau chronologique, nous avons une fourchette indicative qui est acceptée par la plupart des spécialistes. Elle peut s'expliquer par le fait qu'on retrouve les grands écrits de l'intellectuel converti de type apologétique, comme *Apologeticum*, *Ad nationes*... Il est

---

<sup>49</sup> Les études et travaux sur le sujet sont très nombreux. On pourra consulter par exemple l'ouvrage de J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, Sirey, 1958.

nécessaire pour Tertullien d'avoir une cohérence dans ses discours face aux attaques païennes, juives et hérétiques ; et donc il affiche ici son unité de fait avec l'Église persécutée, notamment celle de Carthage. Son discours est aussi à visée universelle puisqu'il s'adresse à tous : magistrats de l'Empire romain, fidèles de la communauté, les non chrétiens (Juifs et païens) ; ainsi que les Églises séparées (hérétiques). Il y a aussi besoin de convertir de nouveaux fidèles et donc ses écrits participent au prosélytisme affiché par les chrétiens.

Jusqu'en 207, il n'y a pas d'éléments à priori chez notre auteur qui montrent une divergence, une vraie rupture avec le discours officiel de la hiérarchie ; d'ailleurs Tertullien ne montre aucune hostilité envers le pape, envers les évêques. Il est donc de ce point de vue « catholique ». Même si certains éléments pourraient nous faire penser à l'influence déjà présente du montanisme dans ses écrits.<sup>50</sup> En effet, pour Jean Daniélou, « Tertullien avait déjà rencontré le montanisme à Rome au temps de sa conversion. »<sup>51</sup> Mais si l'on regarde son ardeur à défendre sa religion contre des hérétiques comme Hermogène, son profond rejet du paganisme dans *Apologeticum*, son engagement indéfectible envers les martyrs dans *Ad martyras*, on ne peut être que convaincu de son loyalisme. Tous ces éléments montrent bien le soutien qu'il apporte à l'Église catholique. Mais cela n'interdit pas le débat, la controverse mais l'unité est là : il faut défendre le christianisme car son existence est menacée.

A partir de 207, le discours n'est plus « catholique » car, comme nous l'avons déjà souligné, il prêche un christianisme apocalyptique qui oppose sans distinction Église et Empire. Il rompt avec la hiérarchie, refuse l'autorité du pape. Il n'accepte pas le discours jugé trop conciliant des évêques envers Rome. La cohérence est donc bien chronologique mais elle porte aussi sur le contenu de la foi, sur la discipline. Ainsi, qualifier le discours de cette période avec le vocable « catholique » est pertinent, malgré toutes les réserves évoquées précédemment.

---

<sup>50</sup> Cette question pose de réelles difficultés, et nous y reviendrons au cours de cette recherche. Certains spécialistes comme R. Braun voient des traces de montanisme dans les premiers écrits de Tertullien, notamment *Apologeticum*.

<sup>51</sup> J. Daniélou, *l'Église des premiers temps*, Paris, Le Seuil, 1985 : 164.

Les premiers écrits, jusqu'en 207, peuvent donc être qualifiés de *catholicus* car ils sont le témoin des convictions dogmatiques, théologiques, disciplinaires d'un intellectuel engagé pour sa foi. Ces convictions, s'inscrivant pour l'essentiel, dans ce qui est affirmé plus tard au moment de l'officialisation des canons. Par exemple, dans *Aduersus Hermogenem*, il définit le dogme de la création *ex nihilo*.<sup>52</sup> C'est à travers Théophile d'Antioche, dans un texte contre Hermogène aujourd'hui perdu, puis à travers Tertullien<sup>53</sup> dans le présent traité, que cette idée va prendre racine dans le christianisme. Elle est reprise par Lactance, Origène.<sup>54</sup> Le catéchisme de l'Église catholique y reconnaît une vérité normative :

« Dieu n'a besoin de rien de préexistant ni d'aucune aide pour créer [...] Dieu crée librement de rien. »

Nous avons donc bien conscience que cette reconstruction, admise par les spécialistes, s'est faite à posteriori. Pour autant, elle nous apparaît comme pertinente car elle répond bien aux deux critères d'exigence évoqués. Les écrits de la période postérieure à 207 ne satisfont donc plus à ces deux éléments et donc on peut qualifier ce moment de montaniste.

---

<sup>52</sup> *Aduersus Hermogenem*, XXXIII, 2 : *In hunc usque articulum locus est retractatui, donec ad scripturas prouocata deficiat exhibitio materiae. Expedita summa est : nihil inuenio factum nisi ex nihilo, quia quod factum inuenio non fuisse cognosco. Etiam si quid ex aliquo factum est, ex facto habet censum, ut ex terra herba et fructus et pecudes et figuratio hominis ipsius, ut ex aquis. Natatiles et uolatiles animae. Huiusmodi origines rerum ex his prolatarum potero materias appellare sed factas a deo et ipsas.*

<sup>53</sup> Tertullien, à partir de la Tradition issue de *Genèse* I, 26-29, insiste sur le caractère anthropocentrique de la Création : Dieu a créé le monde pour l'homme, de façon désintéressée. Sur cette question, on pourra consulter la présentation de F. Chapot, *Contre Hermogène*, « Sources chrétiennes », n.439 : 16-31.

<sup>54</sup> Lactance, *Institutions divines*, II, 8, 16-19 ; Origène, *Sur les principes*, II, 1 4-5.

#### **4) Un important débat historiographique, autour d'un changement culturel majeur**

La chronologie des œuvres et la biographie de Tertullien sont donc encore mal connues.

Mais cet intellectuel africain est aussi original par le fait qu'il est considéré comme le premier auteur chrétien de langue latine. Si cette affirmation est partagée par tous les spécialistes, elle mérite cependant une attention particulière.

##### **A) La spécificité culturelle du christianisme**

Le christianisme est né dans le monde juif et s'est développé dans la Diaspora hellénistique, c'est-à-dire dans une partie de la judaïté imprégnée par les coutumes, les cadres de pensées, et bien sûr la langue grecque. Ce sont donc des cités du monde grec, où vit une population immigrée d'origine juive : Tarse, Corinthe, Éphèse...

La religion chrétienne s'est d'abord pensée et écrite en grec. La Bible, la *Septante*, est la traduction en grec des écrits araméens et hébreux. Les premiers chrétiens, comme Paul de Tarse, parlent grec et l'utilisent.<sup>55</sup> Ainsi, les Pères de l'Église comme Irénée, Justin, sont des auteurs qui pratiquent la langue grecque car ils sont originaires de la partie orientale de l'Empire. Enfin, les communautés de fidèles utilisent ces catégories de pensées, un vocabulaire, des termes qui sont avant tout grecs. Le passage au latin a donc été un moment très important et il semble que Tertullien soit un des acteurs principaux de ce changement culturel. Comment en effet, définir, penser, désigner le christianisme dans une autre langue, dans des référents différents ; et donc dans une autre culture ?

Par exemple, pour désigner le mouvement chrétien, les catégories grecques comme *ethnos* ou *genos* ne sont plus suffisantes. Inversement, le terme *religio* ne veut rien dire dans le monde grec. Il faut donc inscrire tout le vocabulaire religieux (doctrinal, disciplinaire) dans des

---

<sup>55</sup> Par exemple dans ses *Épîtres*.

catégories romaines, en utilisant le latin. Il s'agit donc bien de répondre à un besoin pragmatique, et créer ou emprunter une nouvelle terminologie pour chaque concept. Tertullien a donc cherché des correspondances entre les catégories grecques déjà établies et les catégories de pensées latines. D'où le recours inévitable à des simplifications, à des néologismes qui sont autant de difficultés à établir un latin dit chrétien.<sup>56</sup>

Ce travail de transposition est donc essentiel pour tenter de comprendre le discours de Tertullien, puisqu'il en serait un des précurseurs. Mais il est évident que chaque auteur a aussi ses spécificités, en fonction de sa formation, de ses références culturelles, de son époque. Notre auteur utilise donc des termes, un vocabulaire, qui sont ici importants pour tenter de cerner sa pensée, ses modes de raisonnement, son argumentation. L'œuvre de Tertullien est avant d'abord un travail de défense de sa religion face aux attaques païennes, aux polémiques des hérétiques et des Juifs ; mais aussi un exposé de sa foi, du dogme, de la discipline. D'où l'utilisation d'un argumentaire qui peut se définir par des catégories qui sont philosophiques ou juridiques.<sup>57</sup>

## **B) Tertullien, « père de l'Église ou juriste » ?**

L'intellectuel chrétien a sans nul doute connu, employé le droit romain. Des auteurs antiques vont dans ce sens comme Eusèbe de Césarée qui affirmait que Tertullien « connaissait à fond les lois des Romains. »<sup>58</sup> Eusèbe de Césarée voit peut être en lui un avocat<sup>59</sup>, qui défendait la cause des chrétiens. Mais rien n'indique qu'il ait été un vrai juriste, utilisant dans ses discours le droit romain. Cette question a suscité un vrai débat historiographique entre spécialistes, avec des thèses très divergentes sur le sujet. Par exemple, Paul Monceaux

---

<sup>56</sup> Les études sur le sujet sont très nombreuses. On pourra consulter les travaux de Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Nimègue, 1961 ; ou plus récemment, M. Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, tome I, *La subversion chrétienne du monde antique*, Paris, Odile Jacob, 2007, surtout les pages 107 à 157.

<sup>57</sup> Nous reprenons, en apportant de nouveaux éléments, un travail réalisé dans le cadre d'un D.E.A., soutenu en 1993 à Besançon : F. Davier, *La formulation du droit chez Tertullien*.

<sup>58</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, II, 2, 4.

<sup>59</sup> Tertullien, selon R. Braun, aurait reçu une formation de *causidicus*, c'est-à-dire d'avocat. *Deus christianorum, étude sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, IEA, 1962 : 18.

affirme que Tertullien avait bénéficié d'une étude approfondie du droit.<sup>60</sup> Jean Daniélou est encore plus catégorique lorsqu'il affirme que « Tertullien est un juriste. Il apparaît déjà tel par sa manière d'argumenter dans les polémiques et il introduit ainsi un élément différent de ce que nous trouvons chez les apologistes et controversistes grecs. »<sup>61</sup>

Par opposition, Jean Gaudemet affirme que « ni ses références à des notions juridiques, ni le vocabulaire juridique ne prouvent une véritable connaissance du droit [...] Bien des mots appartenant au domaine juridique se retrouvent chez Tertullien, sans avoir le sens que leur attribuaient les juristes. »<sup>62</sup>

Se faire une opinion claire sur le sujet n'est pas donc pas évident ; nous pensons que cela pourrait être l'objet d'une recherche approfondie. Nous pourrions, peut être, au travers de l'étude du vocabulaire désignant les chrétiens ou le christianisme, voir si une partie de ce lexique est juridique ou non.

En effet, le droit romain a exercé une double influence sur la nouvelle terminologie chrétienne. Il s'est appliqué aux personnes et aux biens ecclésiastiques mais surtout il a fourni une technique, un style, et un rythme suivant les modèles de la chancellerie impériale. L'Église n'a pas ignoré le droit romain et il y a eu de nombreux recours à des règles ou notions juridiques romaines. Les clercs usaient du droit romain dans leurs actes juridiques, dans l'élaboration de l'ecclésiologie et de la théologie chrétienne : « la législation impériale se met au service de l'Église. »<sup>63</sup>

Par exemple, le terme *ordo* est issu du droit public. Il désignait par exemple l'album des deux grands ordres de l'État, c'est-à-dire le Sénat et l'ordre équestre. Dans les institutions municipales, *ordo* désignait aussi le Sénat. Dans la terminologie chrétienne, *ordo* qualifie les membres de la hiérarchie ecclésiastique. Il y a donc bien des correspondances entre le droit romain, ses catégories et une Église chrétienne en train de se structurer. Selon Jean Gaudemet, « les textes moraux, scripturaires, eurent

---

<sup>60</sup> P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, tome I, 1901.

<sup>61</sup> J. Daniélou, *L'Église des premiers temps*, Paris, Le Seuil, 1985 : 166-167.

<sup>62</sup> J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle, Ius Romanum Medii Aevi*, 1978 : 591.

<sup>63</sup> J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 1985 : 70.

besoin d'une transposition en formules juridiques. »<sup>64</sup> On peut donc penser que Tertullien a probablement raisonné en ces termes pour porter le débat sur le plan du droit. Il ne faudrait pas oublier le contexte de persécution, la probable illégalité du prosélytisme chrétien à partir de 202. Il a donc tenté par exemple de « démonter » l'accusation des magistrats, de critiquer des lois jugées iniques ; et donc faire le travail d'un avocat lors de sa plaidoirie. Dans ce cas, il a eu forcément recours à un vocabulaire judiciaire, qui est aussi l'application des lois et donc du droit.

De même, pour définir sa religion par rapport aux autres catégories de la société romaine, il est possible et c'est l'objet de ce travail, qu'il ait utilisé des termes de droit employés par les juristes : on penserait par exemple à *civitas*, qui désigne la citoyenneté romaine et qui deviendrait la citoyenneté chrétienne. De même, des termes comme *auctoritas*, *potestas*, sont issus du droit romain et ont pourtant un sens précis chez les chrétiens.<sup>65</sup>

### **C) Tertullien et le droit romain : l'état de la question**

L'étude d'un lexique juridique éventuel a fait l'objet de peu de travaux<sup>66</sup> car beaucoup de spécialistes voient plutôt en Tertullien un Père de l'Église et non un juriste. Cependant, tout un relevé des termes juridiques a été réalisé dans le cadre de ces recherches pour l'ensemble des écrits de Tertullien et de Cyprien. L'hypothèse formulée sur la langue de Tertullien se pose donc aussi pour d'autres écrivains chrétiens des premiers siècles, ce qui montre que celui-ci s'inscrit dans une tradition englobant l'ensemble des Pères de l'Église et que par conséquent il ne serait pas un cas unique. Ainsi, si l'on regarde sur un plus long terme, il est clair que les Pères postérieurs à Tertullien ont eu recours au droit afin de construire un discours spécifiquement chrétien. Par exemple, R. Nouailhat a bien montré dans ses recherches sur le *Commonitorium* que Vincent de Lérins s'inscrit dans des cadres de

---

<sup>64</sup> J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, Sirey, 1958 : 200.

<sup>65</sup> On peut consulter à ce sujet les travaux de J. Gaudemet cités précédemment, notamment *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles* : 70.

<sup>66</sup> A notre connaissance seules deux études en langue étrangère se sont attachées à ce travail : tout d'abord, A. Beck, *Römische Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle, 1930 ; puis A. Franco, *Tertulliano giurista e padre della chiesa una sola figura storica*, Rome, 2001.



pensée marqués par l'idéologie juridico-politique.<sup>67</sup> Le titre même de l'ouvrage appartient au domaine juridique puisqu'il désigne les remarques écrites et remises à un fonctionnaire impérial. Par exemple, Théodose remet un « commonitoire » au comte Elpidius partant pour le concile d'Éphèse. Enfin, on retrouve chez Ambroise, fonctionnaire formé aux techniques juridiques, une transposition des catégories de droit dans la doctrine de la faute et du salut : le péché est considéré comme une dette, et l'homme sauvé est désormais débiteur du Christ.<sup>68</sup>

Afin de dresser un état des recherches sur la question, nous avons construit, à partir des deux études citées précédemment, un ensemble de tableaux qui recense les occurrences des termes juridiques utilisés par l'auteur chrétien durant sa période « catholique ». En effet, les deux travaux ont réalisé un relevé complet des termes juridiques pour l'ensemble de l'œuvre. Le relevé présente 172 occurrences dans les écrits de la période dite « catholique », avec une répartition assez inégale selon les œuvres. Tout d'abord, il serait intéressant de classer cette terminologie afin d'en dresser une typologie éventuelle ; puis en déduire d'emblée quelques éléments d'analyse afin de mieux cerner le discours de Tertullien.

Dans son étude sur la formation du droit séculier et du droit de l'Église, Jean Gaudemet a distingué plusieurs grandes catégories dans la terminologie issue du droit romain.<sup>69</sup> Tout d'abord, les termes désignant les pouvoirs du pape comme *auctoritas*, *potestas* et *ordo*. Les autres catégories reprennent la terminologie des décrétales avec comme exemple *constitutio*, *praecepta*, *decreta*, ainsi que la langue de commandement des empereurs : *definimus*, *decrevimus*, *iudicatum est...* Or, cette typologie peut être complétée car on remarque dans le relevé l'utilisation de termes issus de la procédure judiciaire. Ils sont employés soit par l'avocat, soit par le juge dans le cadre des procès se déroulant au sein de l'empire.

---

<sup>67</sup> R. Nouailhat, *Saints et patrons*, Paris, Les Belles Lettres, 1988 : 236 et 237.

<sup>68</sup> Ambroise, *Lettres* 41, 7-9.

<sup>69</sup> J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 1985 : 70.

Le déroulement d'un procès est très difficile à saisir du fait même de l'absence d'œuvres législatives jusqu'au I<sup>er</sup> siècle. Les préteurs ne donnent concours aux demandes qui s'expriment dans des formules reçues. Chaque préteur, lors de son entrée en charge, promulgue un catalogue de formules qui est affiché publiquement. Cette procédure dite formulaire est essentielle car elle permet la conduite d'un procès. Le magistrat, s'il la jugé nécessaire, défère accusé et plaideur devant le juge. Celui-ci examine la prétention du plaideur (*intentio*) et peut prononcer la *condemnatio*. On entend ici la prestation précise condamnant le défendeur. Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., est constituée une véritable littérature juridique, le *ius civile*, constituée par l'œuvre des jurisprudents. Ce sont des jurisconsultes, issus de deux écoles principales, les sabinien et les procuiliens. Le droit est désormais fixé sur le cas concret (*casus*). Ce droit naturel, *ius naturale*, consiste en l'observation de la vie de tous les jours. Il s'agit de découvrir des modèles appropriés. La jurisprudence se veut la description du monde existant. L'œuvre des juristes se veut donc réaliste. Sous l'Empire, la procédure formulaire continue d'être appliquée, et les *senatus consultes* restent une source du droit, avec les constitutions impériales.<sup>70</sup>

#### D) Les termes judiciaires

Nous avons indiqué dans le tableau ci-dessous la référence du terme judiciaire parmi l'ensemble des œuvres « catholiques » ; le terme latin ainsi que sa traduction classique. Puis dans un quatrième temps, le sens que Tertullien lui a donné dans ses écrits.

Référence	Terme judiciaire relevé	Sens classique du droit romain	Sens employé par Tertullien
<b><i>De oratione</i></b>			
XXII, 8	<i>Excusare</i>	S'excuser, se justifier	S'excuser
XXII, 8	<i>Nostra lex</i>	Notre loi	Notre loi
<b><i>De patientia</i></b>			
VI, 1	<i>Contestatio</i>	La <i>litis contestatio</i>	Le témoignage
V, 8	<i>Crimen</i>	L'accusation ; le chef d'accusation	Le crime
V, 3	<i>Delictus</i>	Le délit	Le péché
V, 18	<i>Delictus</i>	Le délit	La faute
XI, 2	<i>Iniuria</i>	Ce qui est contraire au droit ; l'injustice	L'offense à Dieu

<sup>70</sup> Pour compléter cette présentation des sources du droit romain, nous renvoyons au livre de M. Ducos, *Rome et le droit*, Paris, « Le Livre de Poche », 1996 : 9-31.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Référence	Terme judiciaire relevé	Sens classique du droit romain	Sens employé par Tertullien
IV, 6	<i>Praescriptio</i>	La prescription ; le préambule	Un argument
I, 1	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Faire preuve
V, 11	<i>Refutare</i>	Refouler, repousser	Déjouer
<b><i>De cultu feminarum</i></b>			
I, IV, 2	<i>Intendere</i>	Tendre vers	Inculper, ici d'un crime
I, II, 2	<i>Praestare</i>	Fournir, prester	Procurer une preuve
I, VIII, 6	<i>Reus</i>	L'accusé	Être coupable
<b><i>Adversus iuadeos</i></b>			
II, 9	<i>Lex naturalis</i>	La loi naturelle, divine	La loi de Moïse
XIII, 1	<i>Praescribere</i>	Prescrire	Une prescription issue des Écritures
I, 7	<i>Reus</i>	L'accusé	Être coupable
<b><i>De spectaculis</i></b>			
II, 5	<i>Naturali iure</i>	Le droit naturel	Les lois naturelles
IX, 1	<i>Reus</i>	L'accusé	Le coupable
<b><i>Adversus Hermogenem</i></b>			
XX, 4	<i>Instrumentum</i>	L'instrument ; la preuve écrite	Le terme désigne les Évangiles
<b><i>De paenitentia</i></b>			
III, 12	<i>Culpa</i>	La faute	La faute
IX, 5	<i>Expungere</i>	S'acquitter de	Effacer les supplices
VI, 6	<i>Pendere</i>	Expier un crime	Être amendé
XII, 9	<i>Reus</i>	L'accusé	Une personne digne de tous les blâmes
<b><i>De praescriptione haereticorum</i></b>			
XXXIV, 7	<i>Coercere</i>	Enfermer ; réprimer	Châtier
I, V, 1	<i>Expungere paenitentia</i>	S'acquitter de la pénitence	Se débarrasser des charges
XVIII, 2	<i>Negare</i>	Nier ; dire que non	Nier, par la partie adverse
II, VI, 1	<i>Praeudicare</i>	Porter préjudice	La condamnation
XXI, 1	<i>Praescriptio</i>	Le préambule ; la prescription	La prescription ; la fin de non recevoir dans un procès

Référence	Terme judiciaire relevé	Sens classique du droit romain	Sens employé par Tertullien
XXXV, 1	<i>Praescriptio</i>	Le préambule ; la prescription	La prescription ; la fin de non recevoir dans un procès
II, II, 8	<i>Stuprum</i>	Le viol ; l'adultère	L'adultère
<b>Ad nationes</b>			
I, I, 9	<i>Accusatio</i>	Action d'accuser ; discriminer lors d'un procès	Action d'accuser
I, II, 4	<i>Accusatio</i>	Action d'accuser ; discriminer lors d'un procès	Action d'accuser
II, L, 15	<i>Compensatio</i>	La compensation	Le pardon de Dieu
II, VII, 3	<i>Concussor</i>	Le trouble ; l'agitation	L'exaction
I, II, 1	<i>Confessio</i>	L'aveu ; la confession	Confesser un crime
II, 4	<i>Conscius</i>	Le complice d'un crime	Le complice
II, X, 11	<i>Controversiam facere</i>	Engendrer une discussion	S'aviser de disputer à quelqu'un
I, III, 2	<i>Crimen</i>	L'accusation	Le crime
I, I, 9	<i>Deprehendere</i>	Découvrir le faux	Arracher l'aveu
I, VI, 3	<i>Discutere</i>	Dissiper ; écouter au sens figuré	Discuter le fait
I, II, 7	<i>Elogium</i>	Note ; codicille ; registre d'érou ; clause	La sentence
II, VIII, 3	<i>Incestus</i>	L'inceste	Un inceste
II, VII, 7	<i>Incestus</i>	L'inceste	Un inceste
II, 5	<i>Infanticidium</i>	L'infanticide	Un infanticide
I, XV, 2	<i>Infanticidium</i>	L'infanticide	Un infanticide
II, IX, 6	<i>Infanticidium</i>	L'infanticide	Un infanticide
I, VI, 4	<i>Inquisitio</i>	Une recherche ; une investigation	Ouvrir une information judiciaire
I, XVI, 18	<i>Inquisitio</i>	Une recherche ; une inquisition	Ouvrir une information judiciaire
I, VI, 4	<i>Inquisitio</i>	Une recherche ; une investigation	Ouvrir une information judiciaire
I, XVI, 20	<i>Intentionem</i>	Ce que soutient le demandeur	Affirmer une idée, une thèse
II, 1	<i>Noxa</i>	La faute ; le dommage	Le crime
II, 1	<i>Noxa</i>	La faute ; le dommage	Le crime
I, III, 6	<i>Offerre</i>	Porter devant ; montrer	Porter à débat
I, XX, 16	<i>Praescribere</i>	Prescrire	Prescrire
I, III, 5	<i>Praescriptio</i>	La prescription	La prescription
I, XXII, 7	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Montrer une preuve ; démontrer
II, IV, 4	<i>Probare</i>	Prouver	Prouver
I, X, 8	<i>Reus</i>	L'accusé	Le criminel
I, XX, 6	<i>Revincere</i>	Réfuter ; confondre	Distinguer
I, II, 6	<i>Socius</i>	Un allié ; l'associé	Un complice
<b>Apologeticum</b>			
II, 17	<i>Absoluere</i>	Être absous	Avouer ses fautes
III, 5	<i>Accusare</i>	Porter plainte ; accuser	Accuser
IV, 1	<i>Accusare</i>	Porter plainte ; accuser	Accuser
I, 2	<i>Causa</i>	Le motif ; le fait	La vérité
II, 18	<i>Causa</i>	Le motif ; le fait	Le crime

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Référence	Terme judiciaire relevé	Sens classique du droit romain	Sens employé par Tertullien
IV, 1	<i>Causa</i>	Le motif ; le fait	La cause
XXIX, 4	<i>Committere</i>	Se rendre coupable de	Être coupable de
VII, 3	<i>Concussor</i>	Le trouble ; l'agitation	L'exaction
II, 4	<i>Consciis</i>	Le complice d'un crime	Le complice
XXXI, 2	<i>Conveniri</i>	Être l'objet d'un accord	Être accusé ensemble de
II, 3	<i>Crimen</i>	L'accusation ; le chef d'accusation	Le crime
XXXI, 1	<i>Defendere</i>	Défendre	La défense des chrétiens
XLVIII, 3	<i>Defensio</i>	La défense	Défendre une thèse
XX, 5	<i>Delinquere</i>	Faire faute	Avoir tort
XXV, 1	<i>Disputatio</i>	Action d'examiner une question	Une discussion
I, 1	<i>Examinare</i>	Peser ; examiner	Examiner une cause, des faits
II, 3	<i>Examinare</i>	Examiner	Enquêter sur un crime
XXXV, 4	<i>Expungere paenitentia</i>	S'acquitter de la pénitence	S'acquitter
II, 6	<i>Homicidio</i>	Le meurtre ; l'assassinat	L'homicide
VIII, 3	<i>Incestus</i>	L'inceste	Un inceste
II, 5	<i>Infanticidium</i>	L'infanticide	Un infanticide
IX, 6	<i>Infanticidium</i>	L'infanticide	Un infanticide
III, 5	<i>Innocuus</i>	Un innocent	Les chrétiens sont des gens inoffensifs
III, 8	<i>Inquisitio</i>	Une recherche ; une investigation	S'enquérir
XXVII, 1	<i>Intentatio</i>	L'action de diriger contre	Repousser l'accusation
XLVI, 1	<i>Intentatio</i>	L'action de diriger contre	Une accusation
XLVI, 1	<i>Intentatio</i>	L'action de diriger contre	Être l'objet d'accusation
II, 9	<i>Oblatio</i>	Le sacrifice	Condamner un homme
XIII, 3	<i>Pendere</i>	Expier un crime	Dépendre d'un jugement
III, 2	<i>Praeudicare</i>	Porter préjudice	Préjuger
XIX, 9	<i>Probare</i>	Prouver	Vérifier
II, 3	<i>Purgari</i>	Justifier ; disculper	Réfuter une accusation
IV, 10	<i>Purgari</i>	Justifier ; disculper	Réformer
III, 5	<i>Reatus</i>	La faute ; le reproche	La culpabilité
III, 5	<i>Reatus</i>	La faute ; le reproche	La culpabilité
IV, 2	<i>Respondere</i>	Consulter le droit	Répondre au sujet d'actes commis
XXI, 18	<i>Revincere</i>	Réfuter ; confondre	Confondre quelqu'un
XLVI, 1	<i>Revincere</i>	Convaincre	Réfuter un argument
X, 4	<i>Testimonium</i>	Le témoignage	Rendre témoignage
XXIX, 5	<i>Testimonium</i>	Le témoignage	Le témoignage
XXVIII, 3	<i>Titulus</i>	Le titre	Un chef d'accusation

**Tableau n.2 : relevé des termes judiciaires**

Ce relevé montre bien que Tertullien connaît et utilise en tant qu'avocat le vocabulaire de la procédure judiciaire. Des traités comme

l'*Apologeticum* ou *Ad nationes* sont de véritables plaidoyers adressés aux autorités romaines de Carthage.

La question du procès des chrétiens est centrale dans son discours apologétique. Il existe, pour régler les procès, deux ordres de tribunaux. Tout d'abord, l'ancien système fonctionnant dans le cadre de la procédure ordinaire, c'est-à-dire lors des procès de droit commun. Les magistrats chargés de juger les parties en présence sont le préteur et le gouverneur. Dans le cadre d'une procédure extraordinaire, l'empereur ou le Sénat peuvent être saisis. Le conseil impérial n'est pas obligé de respecter les textes législatifs et il peut juger en toute équité. Le fonctionnement de la justice reste tout de même ambigu et relativement difficile à comprendre. Le préteur, malgré l'évolution du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., reste essentiel dans la conduite d'un procès éventuel. Il peut décider, d'après les formules, de ne pas présenter un citoyen devant un juge. Il a donc toute liberté de jugement. De même, il peut annuler toute procédure engagée par un juge si elle est contraire à la collection des formules.<sup>71</sup>

### **E) Les termes de droit privé**

Le second tableau ci-dessous recense des termes issus du droit privé (*ius privatum*). Il s'applique aux relations des particuliers entre eux dans les contrats qu'ils concluent, les décisions qu'ils prennent pour sauvegarder ou transmettre leur patrimoine. Ce droit règle les questions des relations entre le citoyen et la société : la dépendance (esclave, affranchi) ; le citoyen incapable perdant sa liberté. Il organise aussi la famille autour d'un véritable droit familial : le *pater familias*, le fils, la tutelle et la protection des mineurs, la condition de la femme. Le droit privé gère aussi la question des biens au travers de la notion de propriété (acquisition, vente), la possession, les servitudes, le legs. Son champ d'action s'étend aussi aux obligations (délictuelles), les contrats.

---

<sup>71</sup> D. Michaelides, dans son ouvrage *Les praescriptiones chez Tertullien*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, explique le fonctionnement d'un procès. Voir l'introduction, de même que le travail de M. Ducos, *Rome et le droit*, Paris, « Le Livre de Poche », 1996 : 118 à 132.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Référence	Terme de droit privé relevé	Sens classique du droit romain	Sens utilisé par Tertullien
<b>De oratione</b>			
XIX, 5	<i>Administrare</i>	Gérer des biens ; administrer	Administrer ; gérer
IV, 2	<i>Adoptio</i>	Adoption du fils de famille	Adopter des enfants
XXII, 9	<i>Compensatio</i>	La compensation	La récompense venant de Dieu
<b>De patientia</b>			
V, 13	<i>Colonus</i>	Citoyen d'une colonie Le fermier, le locataire	L'habitant du paradis
XV, 1	<i>Sequester</i>	Le séquestre	Le dépositaire attitré
XII, 2	<i>Soluere</i>	Délier ; libérer ; payer	Régler une affaire
<b>De baptismo</b>			
XV, 2	<i>Consortium</i>	Indivision ; n'a pas partagé l'héritage	Ne pas faire partie d'un groupe
VI, 2	<i>Spondere</i>	Promettre contre débiteur	Être le garant de
XXVIII, 4	<i>Spondere</i>	Promettre contre débiteur	Le parrain
<b>Ad martyras</b>			
VI, 2	<i>Tempore</i>	Le temps, le délai	Les événements
<b>Adversus iuadeos</b>			
I, 3	<i>Spondere</i>	Promettre contre débiteur	La promesse
<b>De spectaculis</b>			
II, 4	<i>Manceps</i>	Acheteur d'un bien mis en vente par l'État	Être soumis
X, 9	<i>Mancipes</i>	L'esclave	Être sous la haute main
II, 12	<i>Possessio</i>	La possession	La possession
XVI, 1	<i>Spondere</i>	Promettre contre débiteur	Faire un pari
XX, 1	<i>Tergiversatio</i>	La lenteur calculée	Des faux-fuyants
<b>Adversus Hermogenem</b>			
I, 1	<i>Compendium</i>	Le gain provenant de l'épargne ; le profit	Présenter d'avance
IX, 5	<i>Debere</i>	Devoir ; être le débiteur	Le débiteur
XXXIV, 2	<i>Mutare</i>	Effectuer un changement	Être changé
IX, 2	<i>Precario non dominis</i>	À titre précaire	À titre précaire

Référence	Terme de droit privé relevé	Sens classique du droit romain	Sens utilisé par Tertullien
<b><i>De paenitentia</i></b>			
III, 6	<i>Consortium</i>	L'indivision ; n'a pas partagé l'héritage	Une association
VI, 1	<i>Debere</i>	Être débiteur	Tous ceux qui se sont donnés au Seigneur
II, 7	<i>Negotiorum gestio</i>	Le contrat	Négocier les intérêts
I, 5	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Sanctionner les actions
VI, 11	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Celui qui promet (Dieu)
XI, 6	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Offrir au Seigneur
VI, 21	<i>Repromittere</i>	Promettre par stipulation	Obtenir un dû
VI, 7	<i>Servus</i>	L'esclave	L'esclave
IV, 1	<i>Spondere</i>	Promettre contre débiteur	Pardonner par la pénitence
VI, 5	<i>Venditio</i>	La vente	Les marchands
<b><i>De praescriptione haereticorum</i></b>			
XXXVII, 4	<i>Auctor</i>	Le créateur ; le garant	Un propriétaire de biens
II, VIII, 6	<i>Consensus patris</i>	Le consentement du père	Le consentement paternel
II, I, 1	<i>Conseruus</i>	Le compagnon d'esclavage	La compagne d'esclavage
II, VIII, 7	<i>Conseruus</i>	Le compagnon d'esclavage	La compagne d'esclavage
I, I, 2	<i>Legatum</i>	Le legs ; la donation	Léguer
I, I, 2	<i>Legatum</i>	Le legs ; la donation	Léguer
I, II, 2	<i>Matrimonium</i>	Le mariage	Le mariage
I, II, 2	<i>Matrimonium contrahere</i>	Conclure un contrat de mariage	Contracter un mariage
II, IV, 1	<i>Procurator</i>	Le régisseur ; l'intendant	Charger pour le compte du maître
II, IV, 1	<i>Procurator</i>	Le régisseur ; l'intendant	Charger pour le compte du maître
XXXVII, 4	<i>Possessio</i>	La possession	Le domaine qui m'appartient
XX, 1	<i>Repromittere</i>	Promettre par stipulation	Promettre une récompense
II, VIII, 1	<i>Seruitutis</i>	La servitude	Réduire en esclavage
II, III, 1	<i>Tabula nuptiales</i>	Le registre de mariage	Le contrat de mariage
II, VIII, 1	<i>Vindicare</i>	Réclamer	Décider de réduire (en esclavage)



**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Référence	Terme de droit privé relevé	Sens classique du droit romain	Sens utilisé par Tertullien
<i>Ad nationes</i>			
I, VII, 27	<i>Accepto ferre</i>	Porter sur un registre le nom d'une personne	Être initié à, ici aux cérémonies des chrétiens
I, XVI, 10	<i>Adoptio</i>	L'adoption du fils de famille	L'adoption d'un enfant
II, II, 1	<i>Manceps</i>	L'acheteur d'un bien mis en vente par l'État	Celui qui détient, possède
II, XVII, 19	<i>Nomen</i>	Le nom ; le titre de créance	Le nom chrétien
II, V, 18	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Agir en sa faveur
II, XIII, 2	<i>Praestare</i>	Fournir ; prester	Être investi ; posséder
I, VII, 1	<i>Spondere</i>	Promettre contre débiteur	Une garantie promise par le législateur
I, X, 23	<i>Tributarii</i>	Une lettre de change ; être tributaire	Payer un impôt
<i>Apologeticum</i>			
IX, 17	<i>Adoptio</i>	L'adoption du fils de famille	Adopter
L, 15	<i>Compensatio</i>	La compensation	La récompense venant de Dieu
X, 1	<i>Conueniri</i>	La possession	Un bien
XXXI, 2	<i>Conueniri</i>	La propriété	Posséder, ici une religion
VI, 6	<i>Repudium</i>	La répudiation	Le divorce
VI, 4	<i>Sponsus</i>	Le débit	Un gage (une dot)
XLIX, 2	<i>Titulus</i>	Le titre	À aucun titre

**Tableau n.3 : relevé des termes de droit privé**

Tertullien utilise donc là aussi le vocabulaire du droit privé. On peut sans doute l'expliquer par le besoin de formuler les règles de fonctionnement de la communauté chrétienne, au travers d'une véritable discipline. Ainsi de nombreux points sont abordés : la question du mariage, la propriété, la dépendance, la question du contrat, la succession, les obligations... Chaque communauté chrétienne doit adopter des règles communes : c'est donc un véritable début de normalisation et de régulation du christianisme au niveau des relations entre les individus au sein de l'*Ecclesia*.

## F) Les termes de droit public

Certains termes sont empruntés au droit public (*ius publicum*). Il concerne tout ce qui a trait à l'État romain, les rapports des différents organes de gouvernement entre eux, une partie du droit religieux et les rapports des citoyens avec le pouvoir. Le troisième tableau ci-dessous en fait le recensement.

Référence	Terme de droit public	Sens classique du droit romain	Sens employé chez Tertullien
<b>De oratione</b>			
XXII, 8	<i>Nostra lex</i>	Notre loi	Notre loi
<b>De patientia</b>			
II, 2	<i>Officium</i>	Le devoir	Le service de Dieu
<b>De baptismo</b>			
XV, 2	<i>Ademptio communicationis</i>	Être excommunié	Être privé de la communion
XVII, 2	<i>Officium</i>	Le devoir	Le ministère de l'évêque
X, 2	<i>Potestas</i>	Le pouvoir ; l'autorité	L'office (mission confiée par Dieu)
<b>De cultu feminarum</b>			
II, XII, 3	<i>Pactum</i>	Le pacte	Être appelé par Dieu
<b>De spectaculis</b>			
XXII, 2	<i>Capitis diminutio</i>	Modification de l'État d'une personne	Perte des droits civiques
XVII, 1	<i>Consistorium</i>	Cabinet de l'empereur pour les affaires de justice, administration...	Le domaine propre
<b>De praescriptione haereticorum</b>			
XXXVII, 6	<i>Abdicare</i>	Renier une magistrature	Renier
<b>Ad uxorem</b>			
I, I, 3	<i>Potestas</i>	Le pouvoir ; l'autorité	La puissance, ici de Dieu
<b>Ad nationes</b>			
I, II, 6	<i>Socius</i>	Un allié ; l'associé	Un complice

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Référence	Terme de droit public	Sens classique du droit romain	Sens employé chez Tertullien
<i>Apologeticum</i>			
IV, 7	<i>Edictum</i>	L'édit	Un édit impérial
XXI, 17	<i>Potestas</i>	L'autorité ; Le pouvoir	La puissance du fils de Dieu

**Tableau n.4 : relevé des termes de droit public**

Il est clair ici que notre auteur connaît le droit public mais il semble moins y avoir recours. Pour autant, l'échantillon de termes est trop faible pour en tirer des conclusions trop hâtives. Mais cela peut s'expliquer par exemple, par la volonté de ne pas choquer les autorités romaines, notamment l'empereur. Il ne faut pas, dans un contexte politique tendu avec Rome, donner l'impression que les chrétiens veulent introduire les principes juridiques d'une citoyenneté chrétienne, une sorte d'« État dans l'État ». Cependant, Tertullien présente le lien entre Dieu et les hommes comme une obligation légale. Il envisage aussi la *regula fidei* comme une véritable loi constitutionnelle de l'Église. Enfin, dans le même ordre d'idée, il présente la Trinité comme une construction de droit public. On pourra donc envisager l'ensemble de ses problématiques par une recherche plus approfondie.<sup>72</sup>

### **G) Tertullien, et l'identité supposée d'un juriste du *Digeste***

Enfin, pour terminer cette présentation des débats historiographiques, une autre question a fait l'objet de travaux historiques sur l'auteur lui-même, c'est-à-dire sur l'identité possible de Tertullien avec un auteur du *Digeste*. Cette hypothèse a été beaucoup discutée par les spécialistes.<sup>73</sup> *Le Digeste* est né de la volonté de l'empereur Justinien,

---

<sup>72</sup> Sur l'ensemble des problématiques concernant l'utilisation du droit romain chez Tertullien, nous renvoyons à l'étude d'A. Beck, *Römische Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle, 1930, qui propose tout un ensemble de réflexions sur le vocabulaire juridique.

<sup>73</sup> Voir par exemple l'article de R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre de la chiesa*, 1975, qui affirme que : « Quand on a commencé à parler du problème de l'identité, les défenseurs de Tertullien en tant que père de l'Église et juriste, n'ont pas manqué, je crois qu'aujourd'hui une telle problématique doit être définitivement mise de côté. Et cela, non pas sur la base de nouvelles données ou sources, mais simplement parce qu'un examen attentif des œuvres de Tertullien père de l'Église, conduit à l'inéluctable conclusion qu'il n'était pas ou qu'il ne peut pas être considéré comme un juriste [...] Même les défenseurs les plus convaincus des qualités juridiques de Tertullien ont été obligé d'admettre une préparation plus rhétorique que juridique

en 533 de mettre de l'ordre dans le droit romain ; c'est donc une œuvre de compilation et de classement de toute la jurisprudence romaine.

Ce débat est lié à l'existence dans cette compilation de textes écrits par un auteur nommé Tertullien : il s'agit d'un livre, *De castrensi peculio* et de huit livres de *Quaestiones*. Il aurait donc publié un ouvrage sur la richesse personnelle des soldats romains (*peculio*) ainsi que des commentaires sur des questions particulières de droit comme par exemple le pouvoir du *pater familias*. Ils seraient datés de la période de Septime Sévère et de Caracalla, donc contemporains de Tertullien. D'où l'identité possible entre les deux personnages.

Mais il est bien clair que notre objectif n'est pas de tenter de voir si Tertullien est ou non ce juriste du *Digeste* mais plutôt d'analyser le vocabulaire désignant les chrétiens et le christianisme ; et de voir si le lexique utilise ou non la langue des juristes.

---

en ce qui concerne Tertullien. Je ne peux admettre qu'un juriste, qui avait écrit deux œuvres, qui aurait offert matière pour des citations et argumentations à Ulpian et même à Justinien, ait ensuite subi une telle évolution en se convertissant au christianisme et puis en adhérant (vers 207) à l'hérésie montaniste, au point de faire des confusions, d'utiliser de façon si peu technique et vulgaire les concepts, de commettre de vraies erreurs juridiques qui ont été relevées dans les écrits de Tertullien père de l'Église. Mais on ne peut nier l'importante contribution que malgré tout les œuvres de Tertullien sont encore en mesure d'apporter à l'étude du droit.» (Traduction de F. Davier).

**Chapitre deux**

**APPROCHE DU TEXTE**  
**LIMITATION, FIXATION D'UN CORPUS,**  
***INDEX THÉMATIQUE***



## **1) La méthode d'analyse du corpus : l'*index thématique***

Afin de comprendre et d'analyser au mieux le discours de Tertullien, nous avons choisi d'utiliser la méthode de l'*index thématique*. L'index, élaboré par les chercheurs de l'ISTA de Besançon (*Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*), répond au départ à la nécessité de classer les informations que l'on trouve dans les sources antiques, notamment la dépendance. Cependant, même s'il est d'abord dédié aux références à l'esclavage et à la dépendance, il peut servir de point de départ pour l'élaboration d'autres index consacrés à l'épigraphie, aux documents iconographiques ou à toute autre forme de textes impliquant des individus : clients, femmes... Et bien sûr un chrétien. Mais, *l'index thématique sur les références à l'esclavage et à la dépendance* n'est que partiellement utilisable pour toute recherche impliquant un individu chrétien. Par exemple, certains thèmes d'information concernant les conditions de travail ne sont pas du tout évoqués. De plus, le thème de l'esclavage et des formes de dépendance est peu abordé par Tertullien.<sup>74</sup> Il a donc fallu reprendre le travail des chercheurs de Besançon, qui comporte actuellement quatre grandes parties, et proposer un index qui soit adapté à la recherche entreprise sur les dénominations des chrétiens chez Tertullien.<sup>75</sup> Cependant, avant de revenir sur cette construction, il nous faut ici justifier le recours à cette méthode d'analyse dans le cadre de ce travail.

---

<sup>74</sup> Nous renvoyons au travail de D.E.A. soutenu à Besançon en 1999 : C. Maréchal, *L'esclavage et la dépendance chez Tertullien*.

<sup>75</sup> Pour une meilleure compréhension de l'*index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance*, nous renvoyons à la présentation des chercheurs de l'ISTA conduite par Cl. Brunet, M. Garrido-Hory, et P. Lopez Barja De Quiroga : *Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance*, Besançon, 2006. Une présentation d'ensemble de l'*index thématique* a été faite lors du colloque de Lecce, *Lessico e forme discorsive pertinenti alla dipendenza nelle fonti letterarie antiche*, publié dans la revue *Index*, 11, 1983 : 175-191.

### **A) La méthode de l'*index thématique***

L'intérêt premier de l'*index thématique* est de mettre le texte « à plat », et de permettre d'élaborer une réflexion sur l'écriture du discours, abordée dans l'*index* sous son aspect lexical. Cela permet de comprendre au mieux les mentalités antiques, et c'est un élément indispensable à toute interprétation de type historique. Cela induit donc bien une véritable « déconstruction du discours » de Tertullien car nous allons pouvoir envisager le terme désignant un ou des chrétiens, dans son contexte propre. Notre objectif est de comprendre les mécanismes d'écriture, de pensée, tout le « non dit » qui n'apparaîtrait pas à une simple lecture des traités. Il faut donc faire tout un travail minutieux permettant de décoder au mieux les informations, le discours dans son fonctionnement interne. Tertullien, en tant qu'auteur engagé dans la défense et l'exposé de sa foi, a recours à des arguments, des procédés discursifs, lui permettant de construire une véritable idéologie politico-religieuse. Ainsi, nous tenterons d'être au plus près du texte, tout en évitant des interprétations trop personnelles.

L'*index thématique* est aussi utile car il permet de repérer et quantifier un nombre très important d'informations : le terme désignant le chrétien, le contexte du passage dans lequel il s'inscrit, les qualificatifs employés... Cela signifie, qu'il a d'abord fallu lire à plusieurs reprises l'ensemble des traités de la période « catholique », et repérer dans la linéarité du texte le terme choisi par Tertullien pour qualifier un ou des individus chrétiens, ainsi que tout l'environnement lexical (le passage). Nous avons donc constitué à partir de là un corpus d'étude qui regroupe les dénominations, et ainsi constituer une base de données informatisée au moyen du logiciel « Cindoc ».

Dans ce but, nous avons collecté et classé des informations très diverses permettant de comprendre au mieux le discours de Tertullien. Ce travail a été réalisé sous forme de fiche comprenant un nombre de critères précis :

- L'auteur
- La référence précise du passage relevé
- La dénomination en latin



**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

- Le passage relevé dans le texte latin
- La traduction en français ou en anglais
- Le statut de l'individu
- La ventilation de l'*index thématique* sous forme de mots-clés
- Des notes explicatives

Il est en effet très important de bien replacer le thème de recherche choisi (un ou des individus chrétiens) dans l'œuvre « catholique » ; au sein d'un discours qui comporte sa particularité, ses logiques propres. D'où la nécessité de préciser au mieux le « statut » du texte étudié.<sup>76</sup> Cependant, il est important de préciser le choix de l'édition et la question de la traduction.

**B) Les sources et l'établissement du corpus**

L'œuvre complète de Tertullien comporte trente et un traités, qui pour la plupart, ont une traduction qui remonte au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, seulement dix-sept ouvrages ont été traduits en français au cours du XX<sup>e</sup> siècle, surtout dans les cinquante dernières années. Ainsi, même si le texte d'étude est évidemment la langue latine, nous devons utiliser les traductions existantes, malgré l'ensemble des problèmes que cela entraîne parfois.

Lorsque cela était possible, nous nous sommes appuyés sur les œuvres traduites dans la collection des « Sources chrétiennes » ou de la « Collection des Universités de France (CUF-Budé) ». Pour les autres traités, la version française, accompagnée des passages latins du *Corpus Christianorum* a été utilisée. Mais il est bien clair que, même si le sens général semble retranscrit, il existe des contresens, des interprétations discutables. Nous devons donc en tenir compte et donc travailler au plus près du texte latin. De toute façon, toute traduction amène à faire des choix, des interprétations personnelles, un découpage en chapitres...

---

<sup>76</sup> Devant la diversité des interprétations de ce terme, il faut préciser ce que nous entendons par statut du texte : c'est ici, la détermination de l'originalité et de l'autonomie d'un discours, dans un genre littéraire particulier - ici un texte chrétien - ainsi que l'étude de la place et du fonctionnement d'un thème d'information particulier - la formulation éventuelle du droit - dans l'ensemble des thèmes d'information qui font l'objet de ce discours.

Pour la partie « catholique » de Tertullien, nous avons consulté et utilisé la traduction des « Sources Chrétiennes » pour : *De praescriptione haereticorum*, *Aduersus Hermogenem*, *De paenitentia*, *De cultu feminarum*, *Ad uxorem*, *De patientia*, *De spectaculis*, *De baptismo*.

Ce sont les seules œuvres catholiques de Tertullien qui ont fait l'objet d'une traduction récente en français. Nous avons également choisi de travailler avec la « Collection des Universités de France » pour l'*Apologeticum* ; ainsi qu'une version en anglais<sup>77</sup> datant des années 50 pour certains passages du *De oratione*. Enfin, pour les autres traités, nous avons, par défaut, utilisé la traduction de De Genoude<sup>78</sup>, soit 5 textes : *Ad martyras*, *Ad nationes*, *Aduersus iudeos*, *De testimonio animae*, *De oratione*. Nous avons fait des recherches bibliographiques, mais à notre connaissance, il n'existe pas de traduction récente en français pour ces traités. Ces précautions sont très importantes car il faut bien prendre soin à établir le corpus, qui est à la base de tout le travail d'analyse historique.

La constitution du corpus demande d'inscrire dans chacune des fiches la ventilation thématique des informations. Le choix des thèmes doit se faire de manière la plus exhaustive possible, sans a priori mais avec beaucoup de précision. Il faut en effet relever les informations puis dans un second temps exploiter l'index. Dans ce cadre, il a fallu construire un *index thématique* qui soit adapté aux textes chrétiens de cette époque et plus particulièrement ceux de Tertullien. Nous avons donc essayé d'élaborer et de tester un instrument qui soit le plus efficace possible, et qui permet de ventiler au mieux les thèmes d'information.

---

<sup>77</sup> E. Evans, *Tertullian's Tract on the Prayer*, London, SPCK, 1953.

<sup>78</sup> E.-A. de Genoude, *Tertullien, Œuvres complètes*, traduction française, trois volumes, Paris, 1852.

<b>INDEX THÉMATIQUE DU CHRISTIANISME ET DES CHRÉTIENS CHEZ TERTULLIEN</b>
---

**I) Vocabulaire servant à la dénomination d'un individu ou un groupe  
d'individus, ici chrétien (« catholique »)**

*011 Terminologie désignant un chrétien*

- 111 Terminologie « spécifique » désignant un chrétien
- 112 Vocabulaire comportant une marge d'ambiguïté
- 113 Procédure de désignation (image, métaphore, formule nominale...)
- 114 Vocabulaire fonctionnel (emplois)
  - a) explicite
  - b) implicite (à la forme passive)
- 115 Vocabulaire inscrit dans un contexte juridique
- 116 Vocabulaire inscrit dans un contexte philosophique
- 117 Vocabulaire géographique
- 118 Vocabulaire politique
- 120 Index onomastique : classement alphabétique

**II) Vocabulaire servant à la description du chrétien**

*021 Description du chrétien*

- 211 Données géographiques
  - a) relatives au travail
  - b) relatives à la résidence
  - c) relatives à l'origine du chrétien (lieu de naissance, lieu de la conversion, lieu du décès...)
  - d) relatives au déplacement (fuite...)
- 212 Données physiques ethniques : relatives à la couleur de la peau, la morphologie...
- 213 Données démographiques
  - a) sexe
  - b) mort
  - c) âge
  - d) naissance
  - e) santé
  - f) union et séparation (voulue ou provoquée)
  - g) références généalogiques
  - h) données chiffrées, quantitatives
  - i) déplacement et flux migratoire
- 214 Données temporelles
  - a) historiques (références une chronologie plus générale de l'Église ou de l'Empire)
  - b) relatives à la conversion au christianisme

- c) relatives à l'abandon de la foi chrétienne
- d) relatives à la durée de la conversion

215 Emplois ou fonctions (même momentanés)

- a) fonctionnement de la maison (emplois domestiques ; éducation des enfants ; soins aux personnes...)
- b) fonctions publiques et / ou militaires
- c) exploitation agricole
- d) exploitation de matières premières (mines ; carrières.)
- e) artisanat et / ou commerce
- f) spectacles et loisirs publics

216 Niveau de vie et formes de fortune

- a) niveau de vie
- b) formes de fortune

217 Formes de description du chrétien

- a) physique
- b) vêtement
- c) conditions de vie (alimentation, logement...)
- d) description psychologique, morale et / ou intellectuelle
- e) description collective

*022 Statut socio-juridique du chrétien*

221 Statut juridique du chrétien

- a) libre
- b) esclave
- c) affranchi
- d) incertain

222 Place et fonction au sein de l'Église

- a) pape
- b) évêque
- c) prêtre (distinction selon l'âge, le rang)
- d) diacre, diaconesse
- e) fidèle et / ou catéchumène (auditeur)
- f) incertain

223 Changement de condition sociale

- a) intergénérationnel
  - a1) promotion : conversion
  - a2) régression : abandon
- b) intragénérationnel
  - b1) promotion : conversion
  - b2) régression : abandon

### **III) Vocabulaire désignant le comportement des chrétiens**

#### *031 Les chrétiens et la société politique romaine*

- 311 Participation dans les fonctions de l'État et dans les « collectivités locales »
- 312 Participation aux luttes politiques, sociales et religieuses
  - a) mouvement de protestation, grève, fuite collective...
  - b) révolte armée ou non...
  - c) réaction face aux persécutions
    - c1) selon la condition sociale
    - c2) selon la situation au sein de l'Église (hiérarchie, fidèle...)
    - c3) les formes de réactions
      - c31) individuelle
      - c32) collective
  - d) soutien, solidarité des membres de la communauté
- 313 L'État romain et les chrétiens : la réglementation juridique
  - a) les règles et les lois établies par Rome face au christianisme et au prosélytisme chrétien
  - b) la procédure judiciaire et la recherche des preuves lors de l'enquête
  - c) la persécution (ponctuelle, locale, généralisée) et ses acteurs
- 314 Les conditions de détention et de procès l'arrestation par les autorités
  - a) l'enquête et l'interrogatoire par les magistrats ; le recours à la torture pour faire avouer ; le sacrifice au génie de l'empereur
  - b) les conditions de la détention et de la vie en captivité
  - c) le procès et la défense
  - d) les peines infligées
- 315 L'attitude face aux autorités et à la société civile non chrétienne
  - a) légalisme envers l'empereur et / ou la critique adressée à ceux qui tentent de le renverser ou de l'assassiner
  - b) rejet du service militaire
  - c) refus de sacrifier au génie de l'empereur (culte impérial)
  - d) refus d'obéir à une loi jugée inique
  - e) rejet des manifestations publiques
  - f) refus de la fréquentation des païens

#### *032 Vision des chrétiens par la société païenne*

- 321 Les chrétiens vus par les païens
  - a) les superstitions des païens
    - a1) responsables des malheurs publics
    - a2) les fausses accusations et rumeurs diverses
  - b) la haine de la foule non chrétienne
  - c) les chrétiens incapables d'intégration sociale
- 322 L'utilité sociale des chrétiens
  - a) au travail
  - b) dans la vie quotidienne

033 *L'attitude des chrétiens par rapport à la religio romana*

- 331 par rapport à l'idolâtrie
  - a) dieux
  - b) rites
  - c) pratiques
- 332 par rapport aux loisirs et spectacles
  - a) privés
  - b) publics

034 *Le débat entre les chrétiens et les autres courants idéologiques contemporains*

- 341 Les Grecs
  - a) attaque individuelle
  - b) attaque collective
  - c) sujet de la polémique
  - d) moyens
- 342 Les Romains
  - a) attaque individuelle
  - b) attaque collective
  - c) sujet de la polémique
  - d) moyens
- 343 Les Juifs
  - a) attaque individuelle
  - b) attaque collective
  - c) sujet de la polémique
  - d) moyens
- 342 Les Hérétiques
  - a) attaque individuelle
  - b) attaque collective
  - c) sujet de la polémique
  - d) moyens

**IV) Idéologies politiques et religieuses liées à l'existence du christianisme et à son prosélytisme**

041 *L'opinion de Tertullien sur l'Église*

- 411 opinion sur l'institution catholique
- 412 opinion sur les sectes hérétiques
- 413 opinion sur les individus chrétiens
- 414 opinion sur la religion chrétienne

042 *les chrétiens vus par eux-mêmes*

- 421 par les fidèles
- 422 par la hiérarchie catholique
- 423 par les hérétiques

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

043 *La vision du christianisme et des chrétiens par Rome*

- 431 La vision des autorités et de l'État
- a) l'empereur
  - b) administration et autorités locales (magistrats, gouverneurs...)
  - c) les membres du clergé romain
  - d) type de description (juridique, moral, philosophique, énumération...)
- 432 La vision du christianisme par la population non chrétienne (païenne)
- a) selon le statut ou la catégorie sociale
  - b) type de description (juridique, moral ; énumération...)
  - c) vision individuelle et/ ou collective

044 *L'idéologie chrétienne*

- 441 L'exposé du contenu de la foi chrétienne : *la regula fidei*
- a) les Écritures
  - b) les fondements religieux, les dogmes
  - c) les rites et pratiques religieuses autour des sacrements ;  
individuels ou collectifs
  - d) l'apport doctrinal de Tertullien
- 442 Influence des courants philosophiques et religieux non chrétiens  
(non catholiques)
- a) influence des écoles philosophiques
  - b) influence du montanisme et de la « Nouvelle Prophétie »
  - c) influence du judaïsme
- 443 Le mode de vie chrétien au quotidien : *la disciplina fidei*
- a) la morale chrétienne et les valeurs
  - b) la question des relations sexuelles et de la vie de couple
  - c) le remariage ou la monogamie
  - d) l'éducation et l'enseignement
  - e) la place de la femme et des jeunes filles
  - f) l'héritage et la transmission du patrimoine familial
- 444 Le fonctionnement des communautés chrétiennes
- a) les lieux de vie
  - b) le quotidien des communautés
  - c) le financement des communautés
  - d) les relations entre les membres
  - e) les modalités d'adhésion ou d'abandon de la communauté

## 2) La description de l'*index thématique*

L'*index thématique* comprend quatre grandes parties qui reprennent les différents thèmes d'information recensés chez Tertullien :

### A) La dénomination d'un individu ou un groupe d'individus, ici chrétien (« catholique »)

Nous entendons ici les termes que l'auteur utilise pour nommer l'individu ou le groupe d'individus ayant adopté la religion chrétienne. La première partie est ensuite organisée en sous-thèmes qui sont codés ici de « 111 à 120 » :

- Le vocabulaire spécifique (« 111 ») désigne un terme utilisé uniquement pour désigner un chrétien : *christianus* par exemple.

- Le vocabulaire présentant une marge d'ambiguïté (« 112 ») : le sens du terme ne va pas de soi et son utilisation présente une ambiguïté : *secta, ecclesia* en sont des exemples.

- La procédure de désignation (« 113 ») englobe tout usage métaphorique du langage ou toute procédure non substantivale des dénominations concernant le chrétien : *servus dei, ancilla dei...*

- Le vocabulaire fonctionnel (« 114 ») indique un emploi. Il peut être explicite (nom de l'emploi) ou implicite (emplois occultés) à la forme passive du verbe employé : *ancilla, minister*.

- Le vocabulaire s'inscrivant dans un contexte juridique (« 115 ») : le terme utilisé a une connotation ou est inscrit dans un passage du texte qui évoque une utilisation du droit romain : *gens, populus...*

- Le vocabulaire s'inscrivant dans un contexte philosophique (« 116 ») : le terme utilisé a une connotation ou s'inscrit dans un passage du texte qui évoque une réflexion ou un courant philosophiques : *disciplina, doctrina...*

- Le vocabulaire géographique (« 117 ») désigne un terme ayant une connotation géographique, relative par exemple à l'origine, le lieu de vie du chrétien : *Thysdrus, Aethiops...*

- 118 Le vocabulaire politique permet de décrire tout ce qui est relatif à l'Etat, aux institutions... : *curia* en est un exemple



- L'index onomastique (« 120 ») classe par ordre alphabétique l'ensemble des noms propres utilisés pour désigner un chrétien : Paulus, Petrus, Tertullianus...

### **B) La description du chrétien**

La seconde partie de l'index permet de repérer dans la linéarité du texte le vocabulaire permettant de décrire le chrétien. Il s'agit donc de recenser et de classer tout le lexique dressant le portrait physique, psychologique et moral d'un individu ; ou d'un point de vue collectif s'il s'agit d'un groupe d'individus. On repère aussi le statut socio-juridique et ses évolutions éventuelles. C'est donc une recherche importante qui permet de mieux cerner une éventuelle spécificité chrétienne au sein du monde romain. Envisageons tout d'abord les thèmes permettant de dresser le portrait du chrétien (« 021 ») et codés de « 211 à 214 ».

- Les données géographiques (« 211 ») indiquent des éléments permettant de situer le chrétien par rapport à son travail, sa résidence, son origine, ses déplacements... Ce sont des thèmes d'information permettant de décrire l'environnement géographique du chrétien, ses lieux de vie et de travail.

- Les données physiques (« 212 ») concernent les caractères physiques objectifs (couleur de la peau, chevelure, taille...).

- Les données démographiques (« 213 ») sont relatives au sexe, à l'âge, à la mort ou à la naissance... Il s'agit donc d'affiner le portrait du chrétien au travers d'éléments en relation avec la démographie, c'est-à-dire tout ce qui a trait à l'étude des populations (composition, dynamique naturelle, mouvement migratoire).

- Les données temporelles (« 214 ») permettent de situer le chrétien par rapport à une chronologie et à le replacer dans un contexte objectif : la présence de dates, des références à un ou des événements précis... On pourra ainsi envisager la date d'une conversion ou au contraire d'un abandon de la foi chrétienne, y compris dans sa durée.

- Le statut socio-juridique du chrétien est ensuite repéré. Il permet de comprendre quel est le statut social du chrétien mais aussi sa place au sein de l'Église. Cela nous donne des informations complémentaires pour cerner au mieux l'identité du chrétien, ici sa place dans la société

et dans la communauté chrétienne. Mais aussi toutes les formes de changements sociaux observés (« 022 »), codés de « 221 à 223 ».

- Le statut juridique du chrétien (« 221 ») comprend quatre rubriques permettant de différencier le chrétien au sein de la société romaine. Il s'agit d'identifier du point de vue du droit les individus libres, les formes de dépendances (esclave ou affranchi). Dans le cas où cette différenciation n'est pas possible ou douteuse, on indique sur la fiche le code « 221d » (« incertain »).

- La place et la fonction au sein de l'Église sont évoquées en « 222 ». Il s'agit là aussi de mieux cerner le chrétien au travers de la place qu'il occupe au sein de l'*ecclesia*, c'est-à-dire la communauté chrétienne. Nous avons repris les informations qui permettent de décrire la hiérarchie ecclésiale : pape, évêque, prêtre, diacre mais aussi ce qui désigne les fidèles ou les candidats au baptême (catéchumène). De la même façon, lorsque l'identification n'est pas possible, on utilise la rubrique « incertain » (« 222f »).

- Le changement de condition sociale est codée « 223 », avec des précisions temporelles éventuelles puisque ce changement peut intervenir entre deux générations (exemple père/fils) ou de manière intra-générationnelle. On envisage surtout toute forme de mobilité sociale, y compris dans la communauté chrétienne (conversion et abandon).

### **C) Le comportement du chrétien**

La troisième partie concerne le vocabulaire désignant le comportement des chrétiens. On envisage tous les comportements des chrétiens qu'ils soient : spontanés, provoqués, suggérés, explicites ou implicites. Ces comportements sont étudiés au travail, dans les conditions d'existence (par exemple dans la communauté chrétienne), dans l'ensemble des relations sociales, y compris avec l'État romain. On peut ainsi tenter de comprendre l'attitude des chrétiens dans l'Empire face aux autorités, à l'empereur, à la religion traditionnelle... Mais aussi, saisir dans le concret comment les autres habitants de l'Empire non chrétiens réagissent face à ces comportements, notamment par des débats polémiques entre chrétiens et les autres courants idéologiques contemporains : « 031 à 034 ».

- Les chrétiens et la société politique envisagent le comportement du chrétien dans la société romaine (« 031 »). La participation dans les fonctions de l'État romain (exemple : un soldat) est codée « 311 ». Même si les Écritures interdisent le fait de porter une arme, certains chrétiens servent dans les légions romaines et exercent le métier de soldat. Tertullien a d'ailleurs rédigé un traité évoquant un soldat chrétien refusant de porter la couronne de lauriers.<sup>79</sup> Grâce à cet exemple, on voit bien que certains chrétiens participent aux luttes sociales et religieuses, notamment en adoptant différentes formes de comportements face aux persécutions dont ils sont les victimes : fuite, achat de certificat de sacrifice, apostasie, aide envers les victimes... ; et bien sûr le martyre (« 312 » ; « 315 »). De plus, on mesure la réaction des autorités face aux comportements d'un point de vue légal (« 313 »), les conditions de détention et de procès (« 314 »). Ces rubriques sont très importantes si l'on veut saisir dans le concret les relations entre l'institué romain et des communautés chrétiennes en cours de structuration, et qui parfois apparaissent comme asociales.

- La vision des chrétiens par la foule païenne repose sur la manière dont les habitants non chrétiens perçoivent les comportements des chrétiens (« 032 »). On se pose ainsi la question de savoir comment est vu le chrétien, son attitude sociale et politique, ainsi que les formes de réactions que cela suscite : rejet, haine... (« 321 »). Enfin, par le code « 322 », on peut mesurer comment est perçue l'utilité sociale du chrétien : les communautés se voient souvent comme très utiles à la société et contribueraient à la réussite de Rome. Ce sont des arguments apolo-gétiques classiques utilisés par les Pères, y compris Tertullien.

- L'attitude des chrétiens par rapport à la religion traditionnelle romaine, y compris le culte impérial (« 033 »). Les chrétiens montrent une certaine forme de rejet des manifestations religieuses et civiques, qui expliquent l'incompréhension des païens. C'est tout d'abord le comportement face à toute manifestation de l'idolâtrie comme le sacrifice au génie de l'empereur (« 331 »), y compris les loisirs et spectacles publics (cirque, gladiateurs, théâtre...) ou privés (banquets...) (« 332 »).

---

<sup>79</sup> *De corona militis*, rédigé vers 208-212.

- Le débat entre les chrétiens et les autres courants idéologiques contemporains (« 034 »). Nous pensons aborder cette question au travers des quatre grandes idéologies sociales et religieuses considérées comme non « catholiques » : les Grecs (« 341 »), les Romains (« 342 »), les Juifs (« 343 »), les hérétiques (« 344 ») appelés aussi Églises séparées. Chaque courant suscite des réactions de la part des chrétiens, qui se manifestent par une attaque qui est, soit individuelle (contre par exemple Hermogène) ou collective (par exemple, contre les Juifs pris dans leur ensemble). On repère aussi le sujet de la polémique (comme la question des banquets publics) ainsi que les moyens utilisés pour mener l'attaque (argument juridique, recours aux Écritures...).

#### **D) Idéologies politiques et religieuses**

La quatrième et dernière partie est relative aux idéologies politiques et religieuses liées à l'existence du christianisme et à son prosélytisme. Il s'agit de l'ensemble des idées politiques, morales, philosophiques, esthétiques... qui expriment les objectifs de tel ou tel individu, de tel ou tel groupe social, politique... Nous envisageons ici la place de la religion chrétienne aux divers niveaux de conceptualisation.<sup>80</sup> Ils sont codés de « 041 à 044 ».

- L'opinion de Tertullien sur l'Église repère la façon dont l'auteur apporte un regard personnel sur les différentes composantes ecclésiales, soit le rapport locuteur/énoncé. Les quatre rubriques sont codées de « 411 à 414 ». En effet, le Père donne une opinion personnelle sur l'institution (la hiérarchie ecclésiale, « 411 »), les sectes hérétiques (marcionites, gnostiques, en « 412 »), sur les individus chrétiens « catholiques » (« 413 ») ; et pour terminer sur la religion chrétienne à travers ses rites, ses dogmes... (« 414 »). Ainsi, il nous dresse sa vision de l'Église et diffuse par la même une forme d'idéologie religieuse et sociale.

- Tertullien rapporte les paroles et donc la vision de certains chrétiens concernant soit des individus, soit l'institution : « 042 ». Il utilise donc à des fins précises certaines formes d'analyse, de réaction des fidèles (« 421 »), de la hiérarchie (« 422 ») et des hérétiques (« 423 »).

---

<sup>80</sup> Nous reprenons, après l'avoir adaptée, la définition proposée par les chercheurs de *l'ISTA* dans leur présentation de *l'Index thématique sur l'esclavage et les formes de dépendance*, Besançon, 2006 : 42- 43.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

C'est donc la vision des chrétiens par eux-mêmes, mais rapporté et utilisé par Tertullien dans un contexte spécifique. On est donc bien dans des choix idéologiques.

- En « 043 », nous envisageons la vision du christianisme et des chrétiens par Rome, pris au sens large. C'est-à-dire les autorités et l'État (empereur ; gouverneur..., en « 431 »), la population païenne (« 432 »). Cela permet de comprendre là aussi comment le christianisme et les adeptes de la nouvelle religion étaient vus, perçus par la majorité des habitants de l'Empire. De plus, on peut repérer quelle forme de description est utilisée, qu'elle soit juridique, morale ; ainsi que les formes de discours employées à dessein contre les membres des communautés chrétiennes. C'est donc là aussi un point de vue idéologique sur des individus, des pratiques, des comportements, des croyances.

- Enfin, les traités de Tertullien sont aussi la formulation d'une véritable idéologie chrétienne : « 044 ». L'ensemble se compose de quatre rubriques codées de « 441 à 444 ». Face aux multiples attaques venant des philosophes, des autorités, de la foule, il expose sa foi au travers des sources textuelles, des dogmes, des rites ; tout en apportant une connotation personnelle à cette explication (« 441 ») : c'est la *regula fidei*. La sous partie codée « 442 » recense tous les éléments attestant dans le discours d'une référence explicite ou implicite à des courants philosophiques et religieux non catholiques : l'influence des écoles philosophiques comme le stoïcisme, la « Nouvelle Prophétie » de Montan ; sans oublier le judaïsme. Les deux dernières rubriques de cet index, codées « 443 et 444 » évoquent tout d'abord le mode de vie chrétien (*disciplina fidei*) et toutes les questions de discipline (valeurs morales, mariage, relations sexuelles...). Puis, le fonctionnement des communautés chrétiennes et ses règles. Il s'agit ici de comprendre comment se structurent et s'organisent ces différentes Églises, c'est-à-dire une forme d'idéologie sociale.



## **Chapitre trois**

# **VENTILATION DES INFORMATIONS**

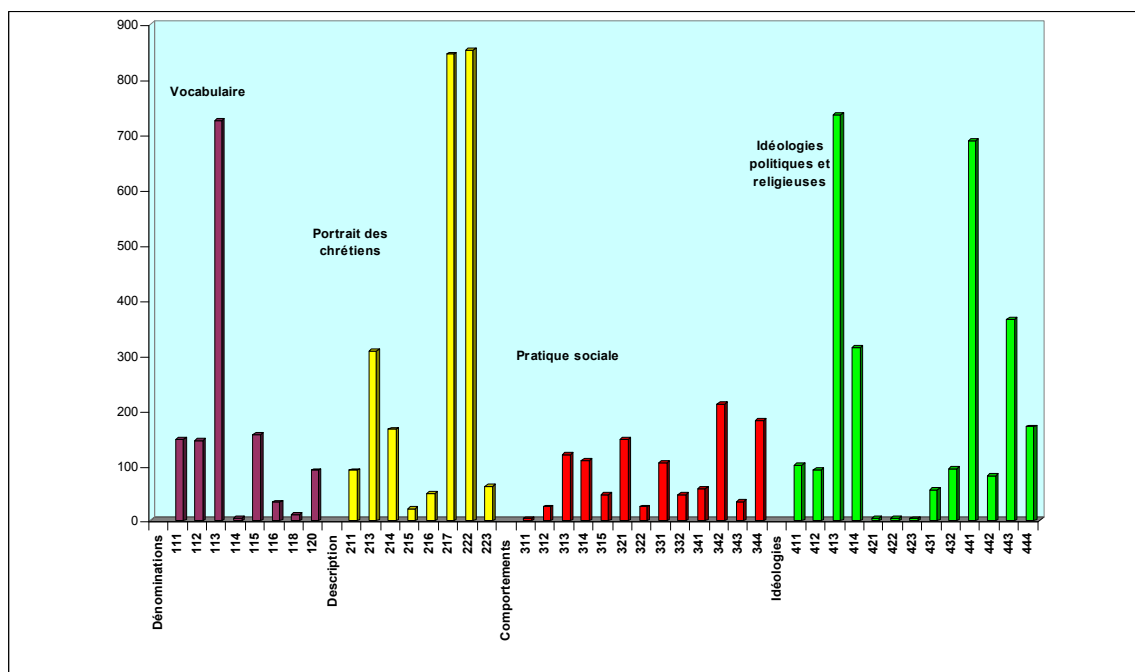




## 1) La thématique générale

La constitution du corpus est une étape très importante dans la perspective d'une utilisation de l'*index thématique*. Après avoir parcouru avec attention les œuvres « catholiques » de Tertullien, puis informatisé l'ensemble des données, nous avons constitué un corpus qui comporte 1094 fiches. Nous avons donc recensé 1094 termes désignant un ou des chrétiens, ou le christianisme. À partir des données statistiques, nous pouvons construire plusieurs graphiques permettant de visualiser l'ensemble des informations recensées. Cela doit permettre de dégager dans un premier temps les lignes de force éventuelles du discours, et de voir quels thèmes d'information sont mis en valeur dans l'ensemble des traités.

Le graphique n.1, ci-dessous, présente la thématique générale construite à partir des données de l'index.



Graph. 1 : thématique générale

Il se compose de quatre grandes rubriques, qui servent de point de départ à la réflexion. Il permet de faire une synthèse globale des thèmes indexés. Tout d'abord, les éléments se rapportant au vocabulaire permettant de désigner un chrétien ou un groupe de chrétiens (codés de « 111 à 120 »). La seconde catégorie donne des renseignements sur les thèmes permettant de faire le portrait d'un individu ou d'un collectif, tant au point de vue physique (couleur de peau, taille...), démographique (âge, sexe...) que moral ou psychologique ; voire intellectuel (« 211 à 223 »). Dans une troisième rubrique, de « 311 » à « 344 », nous avons indiqué le domaine de la pratique sociale. Nous entendons par là tout ce qui contribue à situer le chrétien, le groupe de chrétiens, dans l'organisation sociale prise au sens global. Cette partie comporte des énoncés pratiques qui caractérisent le chrétien et son groupe (participation aux fonctions de l'État ou des collectivités locales ; comportements du chrétien dans la vie quotidienne, notamment dans les lieux païens comme les spectacles...). Enfin, un dernier ensemble reprend la question des idéologies religieuses, politiques et sociales liées au christianisme et à son prosélytisme : la formulation des dogmes, les diverses opinions de l'auteur, la vision des païens concernant par exemple l'attitude de la communauté chrétienne...

### **A) Des thèmes d'information inégaux**

Le premier niveau d'analyse du graphique n.1 permet de faire d'emblée quelques remarques générales. Tout d'abord, on constate une inégale répartition des thèmes d'information : on peut facilement se rendre compte que la rubrique « pratique sociale » est quantitativement moins utilisée par Tertullien, surtout si l'on compare par exemple avec les données du vocabulaire. Cela veut donc dire que notre auteur, à priori, n'a pas privilégié la description des comportements sociaux du chrétien. Il semble, en effet, très important de bien comprendre que l'absence ou la faiblesse de certains thèmes peut être très utile pour analyser un discours. Le fait de « cacher », d'éviter d'évoquer ici la question de la pratique sociale, est souvent très révélateur de la pensée et des objectifs d'un intellectuel engagé comme Tertullien. Le « non-dit », les formes de discours occultés sont souvent très intéressantes à analyser, et il ne faut en aucun cas les négliger. Cela peut nous donner des

renseignements sur les motivations qui le conduisent parfois à « masquer » des informations. Par exemple, la rubrique codée « 311 » apparaît d'emblée comme très faible : 4 fiches sur 1094 font référence à la participation des chrétiens aux fonctions de l'État romain, soit 0.003%. De même, la référence codée « 322 » est là aussi très faible. Seules 25 fiches recensent le thème de l'utilité sociale des chrétiens, soit 0.022%. Nous reviendrons au cours de cette partie sur les hypothèses que l'on peut émettre sur de tels constats statistiques.

Les trois autres catégories sont beaucoup plus importantes en terme quantitatif, bien qu'il soit difficile de bâtir une réelle hiérarchie par le fait que les références codées ne sont pas toutes en nombre égal. En tous les cas, on voit clairement que Tertullien travaille sa langue, choisit son vocabulaire, décrit le chrétien et l'ensemble des idéologies ; et n'évoque que très peu, volontairement ou non, la question des comportements sociaux. Cette simple analyse du graphique nous permet déjà d'envisager un élément qui structure son discours et sa pensée. Il nous faut donc, à partir de ce constat, tenter de formuler des hypothèses.

Pour le domaine de la pratique sociale, l'index recense globalement quatre grands thèmes d'information : les chrétiens et la société politique romaine, la vision des chrétiens par la société païenne, l'attitude des chrétiens par rapport à la *religio romana* ; et le débat entre les chrétiens et les autres courants idéologiques contemporains. Il s'agit donc ici des comportements des chrétiens dans le « siècle », c'est-à-dire au sein de la société romaine.

## **B) Un discours atemporel**

On pourrait donc se poser la question de savoir pourquoi Tertullien ne s'intéresse que peu à la pratique sociale, et donc à la situation des chrétiens dans l'organisation sociale de l'Empire. Un élément plausible d'explication semble lié à la place ambiguë des communautés et des individus au sein du monde romain. Au chapitre XXXIX, 4 de son *Apologeticum*, il pose le problème du devenir de l'homme sur terre, d'une eschatologie finale (*futuri iudicii*).<sup>81</sup> La situation du chrétien dans le monde, dans le

---

<sup>81</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 4 : « Et, en effet, nos jugements ont un grand poids, attendu que nous sommes certains d'être en présence de Dieu, et c'est un terrible préjugé pour le jugement futur, si quelqu'un d'entre nous a commis une faute telle qu'il est exclu de la communion des

« siècle » est en paradoxale car elle implique une synthèse d'immanence et de transcendance. En effet, ils sont présents au monde, mais leur culte, leur religion relèvent d'un autre ordre : celui de Dieu : « Chaque chrétien relève donc bien des diverses cités terrestres où la naissance les a placés mais il est en même temps citoyen du ciel ». <sup>82</sup> C'est donc bien une religion mettant en avant le fait que c'est une Révélation. Ils se considèrent comme des étrangers de passage car la patrie terrestre n'est pas leur vraie patrie ; à l'image de Jésus, ils affirment que leur royaume n'est pas de cette terre. Cependant, l'origine de ce paradoxe se trouve dans l'image de l'âme dans le corps : « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde ». Ils sont comme l'âme, véritable force vitale dans le corps. Ils animent la société (*anima*) car ils affirment être un principe de cohésion interne, de permanence. Les communautés chrétiennes rempliraient dans le monde une fonction analogue à celle qui, dans la pensée hellénistique, était dévolue à l'âme cosmique. Ainsi le discours de Tertullien s'inscrit dans un contexte d'attente d'une fin des temps imminente. En effet, il y a la conviction dès les premiers siècles d'une fin des temps proche.

Au II<sup>e</sup> comme au III<sup>e</sup> siècle, les chrétiens sont confrontés à des persécutions locales et sporadiques, qui annonceraient la fin des temps. <sup>83</sup> Cette période est aussi politiquement très troublée car il règne une instabilité au sommet de l'Empire, avec la succession des empereurs ; sans oublier le danger barbare aux frontières. Cette conviction millénariste s'appuie aussi sur le vieillissement continu du monde, qui tend vers sa fin prochaine. Pour comprendre cette crainte, il faut ici rappeler deux éléments essentiels : tout d'abord, une division chez les chrétiens de l'Histoire en six millénaires qui correspondent aux six jours de la Création. Puis, l'interprétation du septième jour qui correspond au septième millénaire, c'est-à-dire un temps intermédiaire entre la résurrection des Justes et le Jugement dernier (vu ici comme le huitième

---

prières, des assemblées et de tout rapport avec les choses saintes. Ce sont les vieillards les plus vertueux qui président ; ils obtiennent cet honneur non pas à prix d'argent, mais par le témoignage de leur vertu, car aucune chose de Dieu ne coûte de l'argent. »

*Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, Les Belles Lettres, 1929).

<sup>82</sup> H.-I Marrou, *Lettre à Diognète*, Paris, « Sources chrétiennes », n.33, 1951 :135.

<sup>83</sup> Le traité de Cyprien de Carthage, *De mortalitate*, 2, (CCL : 17-18), évoque ce sentiment partagé de fin du monde imminente.

jour)<sup>84</sup>. Tertullien, dans ses écrits, rend compte de cette pensée millénariste, notamment dans son *Traité sur les spectacles*.<sup>85</sup> D'autres passages rendent compte de cette influence mais ils sont datés de la période montaniste : par exemple, le *Traité sur la monogamie* (X, 5) ; le *Traité sur la résurrection des morts* (XXXVI, 5-7)... Le montanisme est en effet millénariste car il proclame la descente imminente de la Jérusalem céleste sur terre dans deux lieux précis : Pépuze et Tymion en Phrygie.

Au IV<sup>e</sup> siècle, cette perspective de fin des temps connaît une véritable inflexion car les chrétiens ne sont plus persécutés. En effet, depuis l'édit de Galère en 311, et surtout à partir de l'édit de Milan (proclamé en réalité à Nicomédie en 313), le christianisme est désormais toléré. Constantin et Licinius mettent donc fin aux persécutions engagées depuis 202, et le christianisme devient alors une religion licite. L'attente d'une fin des temps imminente n'est donc plus nécessaire, et au contraire Augustin annonce un règne de mille ans.<sup>86</sup> En effet, il interprète le passage de l'*Apocalypse* comme désignant le temps de l'Église. Pendant cette période, qui commence avec la mort du Christ, l'influence de Satan est limitée par la prédication de l'Église et de ses sacrements. À partir de ce moment, Augustin interprète la première résurrection pour chaque homme : la conversion, le baptême, la vie de fidèle. La seconde résurrection intervient lors de la Parousie, lors de la victoire définitive du Christ sur les impies, après la manifestation de l'Antéchrist dans les derniers moments du monde. Elle concerne chaque homme et précède donc le Jugement dernier.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Cette idée du millénaire s'inspire du chapitre XX de l'*Apocalypse* de Jean de Patmos, des mille années durant lesquelles, le dragon ayant été enchaîné par l'ange, les martyrs et tous ceux qui ont refusé la Bête et son image, reprennent vie et règnent avec le Christ.

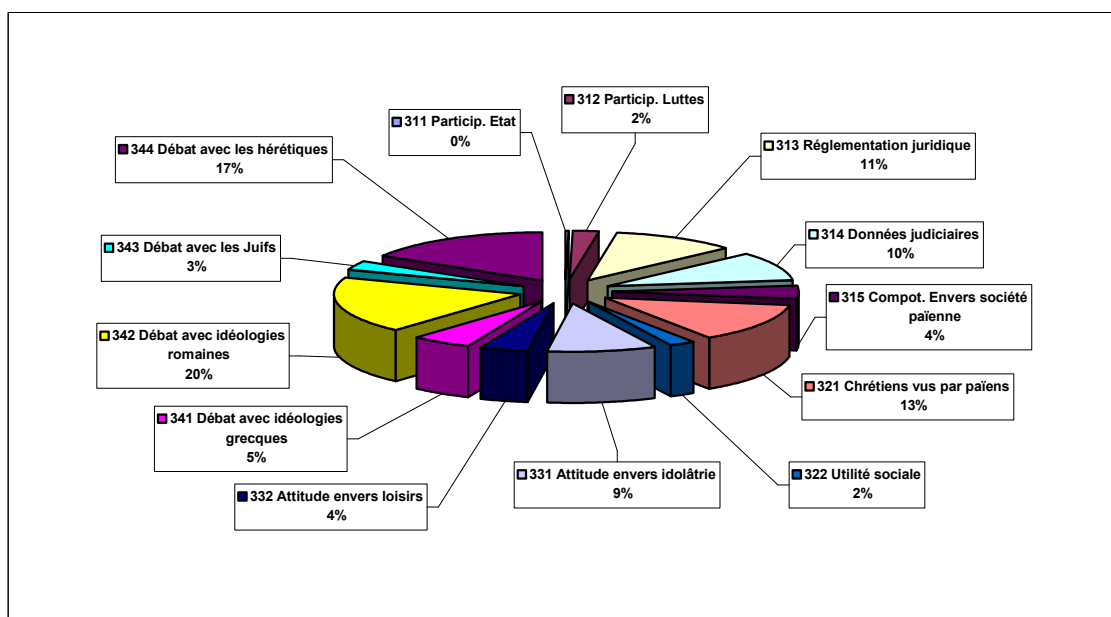
<sup>85</sup> *De spectaculis*, XXX, 1: « Et bientôt, quel spectacle que l'arrivée du Seigneur, désormais incontestable, majestueux, triomphant. Oh, l'exaltation des anges ! Oh la gloire des saints qui ressuscitent ! Oh l'avènement des Justes, oh la Jérusalem nouvelle. » (Traduction M. Turcan, « Sources chrétiennes », n.332, Le Cerf, 1984).

<sup>86</sup> Augustin, *De ciuitate dei*, XX, 8 (traduction de la Pléiade : 905) : « L'Église est donc, même à cette heure, et le royaume du Christ, et le royaume des cieux. »

<sup>87</sup> Augustin, *De ciuitate dei*, XX, 9 (traduction de la Pléiade : 905) : « Virtuellement vaincu et anéanti, le diable ne peut plus séduire de nouvelles nations ni étendre son règne, mais il peut avec beaucoup d'efforts maintenir en certains points son armée de réserve et la préparer à l'assaut [...] S'il ne peut séduire l'Église, il n'a pas perdu tout pouvoir de tenter les saints. »

## 2) La pratique sociale

Afin de vérifier cette hypothèse, nous avons construit un second graphique qui présente de façon plus approfondie la pratique sociale des chrétiens.



Graph. 2 : comportements des chrétiens

### A) Les chrétiens, « citoyens du ciel »

Certains éléments semblent conforter cette interprétation d'un véritable « cosmopolitisme » des premiers chrétiens, ici chez Tertullien. Tout d'abord, comme nous l'avons évoqué précédemment, il ne parle que très peu de la participation des chrétiens aux fonctions de l'État romain. Au chapitre XXXVIII, 3 de son *Apologétique*, il nous fournit quelques éléments explicatifs :

« Nulle chose ne nous est plus étrangère que la politique. Nous ne connaissons qu'une République : le monde. »<sup>88</sup>

<sup>88</sup> *Apologeticum*, XXXVIII, 3 : *Nec ulla res aliena quam publica. Unam omnium republicam agnoscimus, mundum.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, Paris, 1929).

Gravir les échelons de la hiérarchie impériale ou municipale n'est donc en aucun cas l'ambition essentielle des chrétiens représentés par Tertullien.<sup>89</sup> Pour appuyer cette analyse, nous n'avons trouvé aucune référence à un chrétien exerçant une quelconque fonction de magistrat, ou d'individu ayant une responsabilité au sein de l'Empire. Cependant, on pourrait nuancer ce propos en montrant que les chrétiens occupaient toutes les couches de la société, y compris parmi les proches du pouvoir impérial. Donc, on peut tenter ici d'éclaircir cette question en formulant une hypothèse : outre le peu d'intérêt pour le « siècle », il nous semble que le contexte propre de Carthage devrait fournir quelques éléments intéressants. Comme nous l'avons évoqué précédemment, la cité carthaginoise connaît une persécution organisée par les magistrats locaux. La communauté chrétienne dont fait partie Tertullien est donc menacée. Dans son *Apologétique*<sup>90</sup>, il rend d'ailleurs responsable le gouverneur de Carthage des atteintes portées à ces coreligionnaires. C'est donc bien le représentant de l'empereur et non le *Princeps* qui déclenche cette poursuite. On voit donc mal un chrétien organiser ou participer, en tant que membre de l'administration ou de la *cohors urbana*, à cette persécution. S'il tait volontairement le nom éventuel d'un chrétien fonctionnaire de l'État ou s'il n'évoque que très faiblement cette question, c'est peut être pour assurer sa protection. Il sait sans nul doute qu'il doit faire face notamment à des délateurs qui pourraient agir auprès des tribunaux. En tous les cas, rien ne nous permet d'en être sûr, et lui-même évidemment n'en dit rien.

### **B) L'utilité des chrétiens au monde**

De même, on constate un nombre très faible de références à l'utilité sociale des chrétiens, que ce soit au travail ou dans la vie quotidienne : seulement 25 fiches y font référence, ce qui est très peu : 0.022% du total. Ce constat semble renforcer encore plus cette idée d'un non intérêt chez Tertullien pour le monde terrestre. Il est donc clair que cette information ne l'intéresse pas, ou il ne veut pas en

---

<sup>89</sup> *De paenitentia*, XI, 6 : « Mais ce que l'on endure pour briguer haches et faisceaux, nous - alors que notre éternité est en péril -, nous hésitons à le supporter, et nous tardons à offrir au Seigneur offensé les restrictions sur la nourriture et le vêtement que les païens s'imposent, alors qu'ils n'ont offensé absolument personne ! » (Traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.316, Le Cerf, 1984).

<sup>90</sup> *Apologeticum*, I, 1 (traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

parler. Pourtant, les chrétiens ont toujours affirmé leur utilité au monde. En effet, la tradition apologétique a souvent utilisé cet argument, afin de réfuter les attaques venant notamment des foules païennes. Cette affirmation se rapproche ici de la thèse de l'âme dans le corps. Ils sont utiles au monde car ils ne sont pas des ennemis du genre humain. Tertullien reprend d'ailleurs cette tradition dans son *Apologétique* en XL, 13 :

« Et cependant, si nous comparions les catastrophes d'autrefois à celles d'aujourd'hui, nous verrions qu'il arrive des malheurs moins grands depuis que Dieu a donné les chrétiens au monde. »<sup>91</sup>

En effet, les chrétiens étaient souvent accusés d'être responsables des malheurs publics : guerre, cataclysme naturel, épidémie... Un seul responsable désigné le chrétien. D'où le fait que les communautés étaient souvent victimes de « pogroms » et considérés comme des bouc-émissaires. Ce thème d'information est présent dans notre index, et il est codé « 321a2 ». Nous avons seulement recensé dix fiches (sur 1094) évoquant cette dimension, soit 0.008%. Tertullien se démarque donc bien ici de la tradition apologétique des premiers Pères grecs. On peut facilement penser qu'être utile à un monde terrestre ne sert à rien et qu'au contraire, il ne faut rien faire pour retarder l'arrivée du « royaume de Dieu ». De toute façon, les malheurs qui frappent l'Empire sont les signes avant coureurs de la fin des temps, qui pour le chrétien, est imminente.

Ainsi, les persécutions sont-elles vues comme une épreuve voulue par Dieu et annonçant le règne des « Justes ». Le graphique n.2, indiquant les comportements, évoque cette question de la participation des chrétiens aux luttes sociales, politiques et religieuses (code « 312 »). Si l'on reprend la distribution des informations de façon plus précise, on constate là aussi un très faible nombre d'occurrences : 25 fiches (sur 1094), soit 0.022%. On peut comprendre le fait que Tertullien ne parle pas ou très peu de la participation des chrétiens à des mouvements de protestation ou des luttes politiques. Ils sont avant tout légalistes, et ils ne songent ni à s'associer en « factions illicites » ni à troubler

---

<sup>91</sup> *Apologeticum*, XL, 13 : *Et tamen, si pristinas clades comparemus, leuiores nunc accidunt, ex quo christianos a deos orbis accepit.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).



**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

l'ordre de l'État. Ils réprouvent toute idée d'une guerre civile, d'une opposition aux autorités impériales. Mais, ce qui est plus « curieux », est le fait qu'on trouve très peu d'informations concernant leurs réactions face aux persécutions. On pourrait attendre des informations précises, dans un contexte de persécution : fuite, apostasie, tentative de corruption des magistrats... Il n'en est rien car Tertullien se contente d'évoquer quelques cas de chrétiens qui fuient, en les condamnant :

« Mais combien mieux vaut-il, tout à la fois, ne pas se marier et ne point se brûler ! En temps de persécution aussi, il vaut mieux fuir de ville en ville, comme on nous le permet, que de se laisser arrêter et d'apostasier sous la torture. Mais combien plus heureux sont-ils ceux qui ont le courage de mourir en rendant l'heureux témoignage de leur martyre ! »<sup>92</sup>

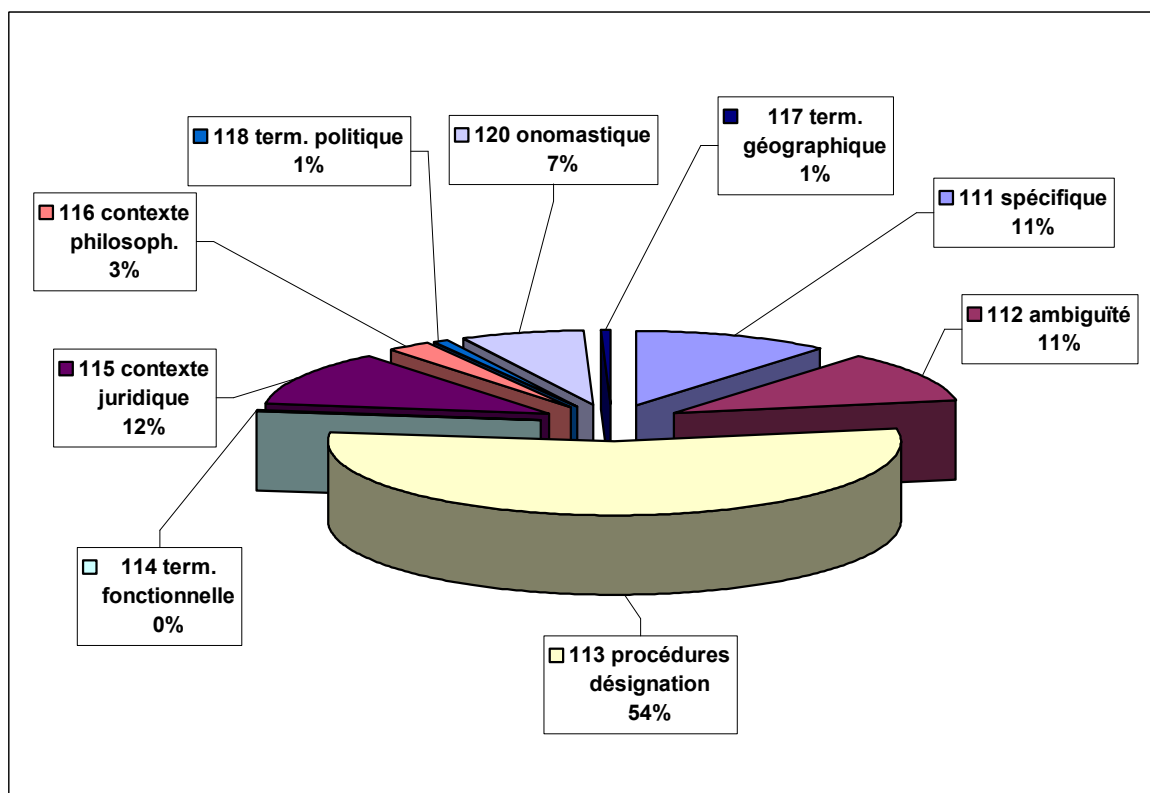
Le chrétien se doit d'affronter cette persécution car elle est voulue par Dieu, et c'est un moyen pour atteindre le royaume de Dieu. Donc il est inutile de tenter de s'évader, de fuir, même s'il se sent sauvé. C'est dans ce monde terrestre qu'il doit vivre la bonne nouvelle du « salut éternel ». Nous reviendrons au cours de ce travail sur l'étude des comportements des chrétiens et sur les origines de ce cosmopolitisme chrétien.

---

<sup>92</sup> *Ad uxorem*, III, 4 : *Atenim quanto melius est neque nubere neque uri. Etiam in persecutionibus melius ex permissu fugere de oppido in oppidum, quam comprehensum et distortum negare. At quanto beatiores, qui ualent beata testimonii confessione excedere.* (Traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Le Cerf, 1980).

### 3) La dénomination du chrétien

Les données quantitatives obtenues à partir de l'index permettent de repérer d'autres éléments qui structurent de façon globale le discours de Tertullien. Nous avons construit un troisième graphique qui permet de visualiser le vocabulaire permettant de désigner un chrétien ou un collectif d'individus.



Graph. 3 : vocabulaire désignant un (des) chrétien(s)

#### A) Un vocabulaire neutre et imagé

La première remarque que l'on peut faire d'emblée est le fait que Tertullien utilise tous les types de vocabulaire pour désigner ses coreligionnaires. Cependant, il est évident qu'il y a une inégale utilisation en terme statistique, ce qui peut traduire là aussi une logique de discours.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

On peut en effet se demander pourquoi il privilégie certains types de vocabulaire, et au contraire pourquoi il délaisse certaines formes. Il est frappant de voir qu'il utilise majoritairement (54%) des procédures de désignation. Mais surtout qu'il y a un écart très important avec les autres procédures (54% ; 12% soit plus de 4 fois). Par opposition, certaines formes sont quasiment absentes : « 114, 117, 118, 116 ». Donc Tertullien n'emploie que très faiblement un vocabulaire permettant d'évoquer un emploi, une référence géographique, une référence politique ou philosophique.

Pour nommer un chrétien ou donc un collectif, il a recours plus d'une fois sur deux à une procédure de désignation. Il ne s'agit pas à l'instant d'étudier en détail l'ensemble des procédures mais de comprendre les raisons éventuelles de leur emploi. Il s'agit donc d'une terminologie particulière incluant par exemple des métaphores, des images, des formules nominales... : *nos* ; *frater* ; *soror* ; *martyr* ; *benedictus* ; *discipulus* ; *apostolus*... Mais il est important de noter que la procédure de désignation est employée pour désigner un individu mais aussi un concept ou un collectif : *nomen* ; *congregatio* ; *gens* ; *carneus*...

Mais parallèlement, on peut aussi remarquer qu'il utilise peu un vocabulaire spécifiquement chrétien, soit 11% du total : *christianus* est référencé en tant que substantif ou adjectif (au singulier et au pluriel). Enfin, Tertullien emploie aussi un vocabulaire ayant une marge d'ambiguïté, soit 11% : *ecclesia*, *secta*, *religio*... Il privilégie donc un vocabulaire plutôt imagé, des formules ou des termes ayant une marge d'ambiguïté ; au lieu d'une terminologie spécifiquement chrétienne.

Une première hypothèse serait de penser qu'un corpus de mots ou expression précis, pour qualifier les chrétiens, n'est encore pas clairement défini. Il ne faudrait pas oublier ici que le christianisme n'obéit pas encore à un discours normalisé, avec des règles précises ; d'autant plus que Tertullien serait le premier à décrire ses coreligionnaires avec des mots latins et non grecs. Utiliser un vocabulaire imagé ou métaphorique, des termes ambigus voire une terminologie spécifique très restreinte (*christianus*) s'explique d'abord par le contexte. Ce serait une manière de s'exprimer jusqu'à ce moment précis, charnière entre les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles.

En effet, le mouvement chrétien n'a pas d'identité précise aux yeux de l'« extérieur », et notamment les autorités romaines. Le terme « christianisme » est d'usage très récent, et donc les chrétiens ne peuvent utiliser un terme générique pour se nommer, car il n'y en a pas d'adéquat. On peut penser qu'il a utilisé des mots comme *nos*, *christianus*, *secta...* pour signifier la spécificité de la religion chrétienne. Mais il a sans nul doute évité de se faire « piéger » par un terme qui serait contestable et qui donc donnerait prise à l'institué romain pour le considérer comme un danger envers la cohésion de l'Empire. Il ne veut surtout pas choquer les autorités et apparaître comme une *factio*, dans une période de fortes tensions à Carthage liées aux persécutions.

C'est d'ailleurs pourquoi il n'utilise quasiment pas le vocabulaire politique (code « 118 »), avec seulement 12 fiches, soit 1% du total des dénominations utilisées. Il ne veut en aucun apparaître comme un « État dans l'État », avec ses propres institutions, ses modes d'organisation sociale. Ainsi, des termes comme *curia*, *ordo*, *imperium...* ne sont employés qu'en faible nombre et cette utilisation répond donc à ce besoin de ne pas apparaître comme une menace aux yeux des autorités impériales. En revanche, en « interne », lorsqu'il s'adresse aux membres de la communauté, par exemple lors d'un sermon, il peut utiliser d'autres mots qui ne choquent pas. Lorsqu'il parle du christianisme, l'intellectuel chrétien doit utiliser des registres de langage différents, en fonction de son auditoire ou du destinataire. Quand son discours est adressé aux autorités romaines, il se doit de trouver un mot qui ne va pas choquer. Lorsqu'il s'adresse aux fidèles et à la hiérarchie de l'Église de Carthage, il utilise un autre vocabulaire, qui est ici la transcription scripturaire issue du grec. Parce qu'il est un converti, et parce que le message chrétien est en langue grecque, Tertullien se doit d'être fidèle à ce discours chrétien : il ne chercherait donc pas à le déformer.

Quant au vocabulaire dit « fonctionnel » (« 114 ») et « géographique » (« 117 »), on remarque un très faible emploi (autour de 1% de l'ensemble des dénominations) : 5 fiches pour « 114 » ; 8 fiches pour « 117 ». La première explication à ce constat est sans nul doute liée au désintérêt pour le « siècle », au cosmopolitisme des chrétiens cité précédemment. En effet, il ne dit presque rien sur les emplois exercés par les chrétiens et sur leur origine géographique. Si l'on étudie de façon plus

précise la rubrique « 117 », on constate que Tertullien ne fait uniquement référence qu'à des communautés chrétiennes citées dans le Nouveau Testament : Corinthiens, Éphésiens, membres de la communauté de Smyrne. Il fait donc référence aux *Épîtres* de Paul de Tarse, qui sont adressées aux Églises de la partie grecque de l'Empire. Mais au contraire, nous n'avons trouvé aucune référence à un chrétien ou un groupe d'individus qui soient désignés par un vocabulaire géographique, et qui soient contemporains de cette fin de II<sup>e</sup> siècle. De même, il est frappant de voir que l'ensemble des noms propres (onomastique, codée « 120 ») ne comporte presque exclusivement des individus présents dans le Nouveau Testament : Paul de Tarse, Pierre, Jean, Apollos... Nous n'avons recensé que deux individus (dont Tertullien), dont on peut penser qu'ils sont contemporains de cette période. Il nous faut donc avancer une autre hypothèse, pour essayer de comprendre quelles logiques peuvent guider son discours.

### **B) Philosophie et droit romain : une dimension universaliste**

Nous allons d'abord nous intéresser aux rubriques « 115 » et « 116 » de l'index, soit le vocabulaire s'inscrivant dans un contexte juridique et philosophique. Nous avons recensé 156 fiches pour la rubrique « 115 » et 34 pour le code « 116 », soit respectivement 12% et 3% du total des dénominations. Par vocabulaire s'inscrivant dans un contexte soit juridique, soit philosophique, nous voulons entendre ici tout terme qui est employé dans un passage faisant référence à l'une ou l'autre des deux disciplines : le droit romain ou la philosophie. Dans un premier temps, nous préférons utiliser cette précision car rien ne permet de dire d'emblée qu'un vocabulaire est par exemple de type juridique. Cette distinction doit d'ailleurs faire l'objet d'éléments explicatifs car elle est essentielle. Par philosophique, nous entendons tout vocabulaire qui permet de passer de la réalité à l'abstrait. On utilise donc des concepts pour décrire une réalité, le monde, un fait. C'est la tradition développée par les Grecs, qui fait qu'ils conceptualisent leurs discours. Par exemple, lorsqu'un Grec parle de *l'ecclesia*, il ne la décrit pas en tant qu'assemblée populaire, regroupant l'ensemble des citoyens, mais comme un élément se rattachant au régime politique de la démocratie. Le Romain, lui, utilise un vocabulaire qui appartient au domaine juridique.

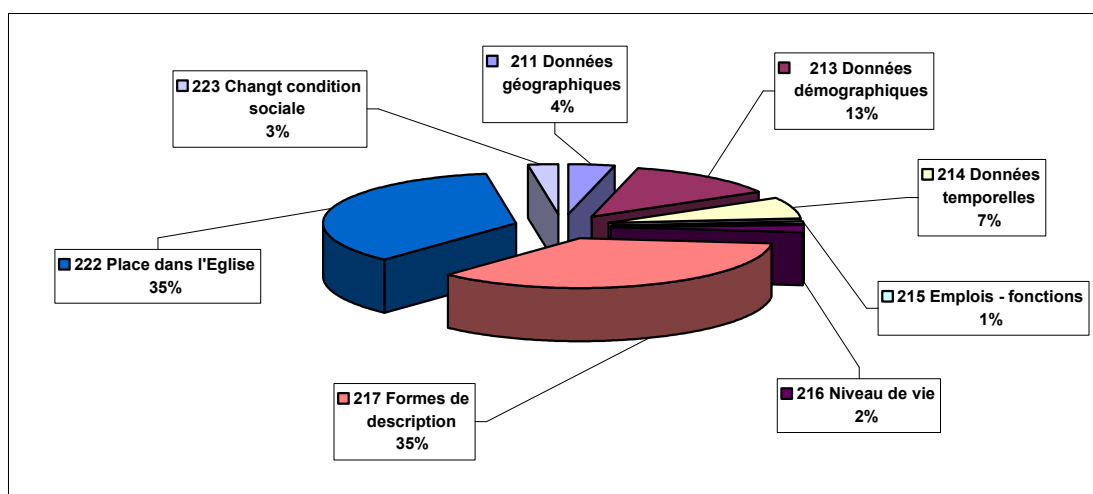
N'oublions pas d'emblée que le droit imprègne de façon permanente le monde romain : les citoyens sont souvent amenés à siéger dans les jurys populaires. Les juges ne sont pas des professionnels, qui se trouvent donc mis en relation avec des litiges privés et les problèmes qu'ils posent. Bien des actes juridiques supposent le recours à des témoins : ventes, contrats ou testaments. On peut donc penser qu'un citoyen romain ne peut ignorer la pratique du droit, d'autant plus qu'une importante réflexion sur le droit a été élaborée dans le monde romain.<sup>93</sup> Par terme juridique, nous pensons à tout mot qui permet de décrire une réalité concrète. Il n'y a donc pas, contrairement aux Grecs, une vision conceptualisée de la réalité. Le Romain utilise donc des notions. Ainsi, bien qu'il soit encore prématuré pour affirmer que Tertullien utilise un vocabulaire de type juridique, il semble que statistiquement son discours s'inscrit davantage dans un contexte de droit. Donc, on peut penser qu'il n'a pas une vision conceptualisée de la réalité, notamment de l'Église et de la religion chrétienne. Il décrit le christianisme, son Église, dans une perspective atemporelle. Ses écrits, même s'ils sont souvent de circonstance, ont un contenu qui se veut atemporel. La dimension du temps n'est pas prise en compte car la description qu'il fait des rites, du dogme, du mode de vie ne correspond pas à un moment précis, qui est ici la fin du II<sup>e</sup> et les débuts du III<sup>e</sup> siècle. Ce qu'il décrit tout au long de ses traités n'est pas exclusif d'une réalité qui lui est propre. C'est un discours qui ne tient pas compte de la chronologie des événements (ou tout du moins très peu souvent, d'où la difficulté à trouver des informations permettant de dater ses écrits), qui ne s'intéresse pas aux lieux géographiques... Ce qu'il affirme est valable pour le présent, le passé et l'avenir, quelque soit le lieu ou les sociétés. Nous avons donc bien ici la dimension universaliste du christianisme. Donc, lorsqu'il évoque les personnages de la Bible (ici ceux du Nouveau Testament), c'est sûrement pour montrer que l'Église de son temps est dans la continuité des *Écritures*, qu'il y a donc une filiation avec les premiers chrétiens, notamment Paul de Tarse. Mais c'est aussi pour bien insister sur le fait qu'ils sont considérés comme des modèles, des exemples à suivre. Et que même, s'ils ont quitté le « monde des vivants », ils sont toujours présents, notamment à travers leurs messages. Ils sont des références permanentes et universelles.

---

<sup>93</sup> Nous renvoyons ici au travail de présentation du droit romain par M. Ducos, *Rome et le droit*, « Le Livre de Poche », Paris, 1996 : 5 à 8.

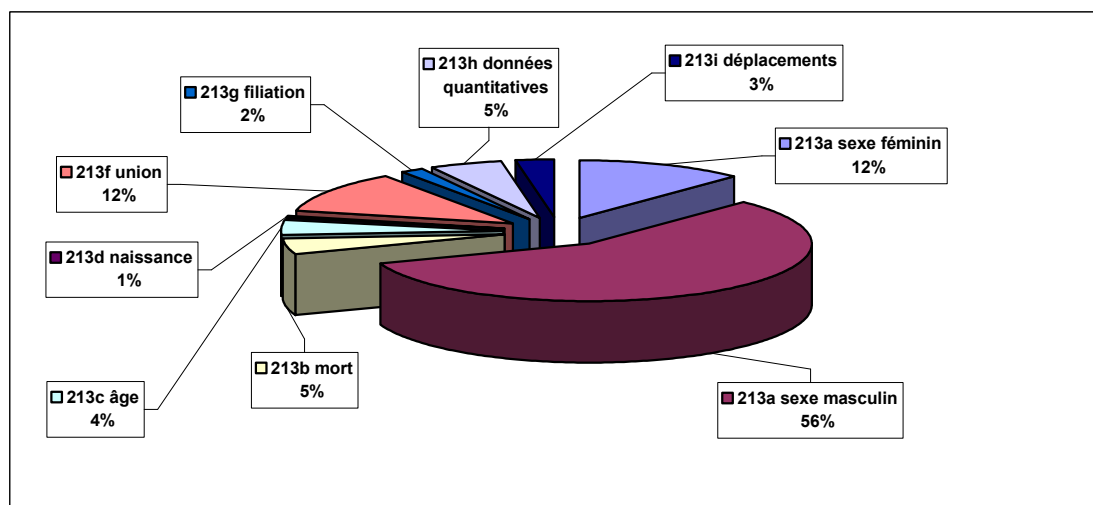
#### 4) Le portrait du chrétien

Les thèmes d'information évoquent aussi la question du portrait du chrétien à travers une description physique, morale et intellectuelle. Le graphique n.4 permet de visualiser l'ensemble des informations relatives à la description du chrétien.



Graph. 4 : description des chrétiens

Le graphique n.5, quant à lui, visualise les données démographiques, qui permettent d'affiner le portrait d'un individu ou d'un groupe chrétien.



Graph. 5 : données démographiques

### **A) Les caractéristiques morales et collectives de la communauté**

Après une simple lecture du graphique n.4 visualisant les éléments de description du chrétien, on remarque que Tertullien privilégie les informations codées « 222 » (35%) et « 217 » (35%). Donc il met d'abord en avant la place que celui-ci occupe dans l'Église, mais aussi les formes de description, morale ou collective. Par opposition, il apparaît que son discours ne donne pas de renseignements sur les données ethniques (code « 212 »), que ce soit par exemple la couleur de la peau, la taille... Les autres rubriques sont souvent marginales (« 211, 214, 215, 216, 223 »), même si on doit ne pas les négliger car elles donnent des renseignements précis.

Tout d'abord, il faut porter l'attention sur la rubrique « 222 » qui indique la place du chrétien au sein de l'Église. Lorsque l'on analyse plus finement la distribution des informations, on constate que la très grande majorité des fiches recensées indique une place incertaine au sein de l'Église, soit 82,4%. Donc, Tertullien ne donne que très peu d'indications sur la place et éventuellement la fonction du chrétien au sein de la communauté. Ainsi, nous n'avons pu identifier de façon certaine que deux papes, huit évêques, sept prêtres, quatre diacres et cent trente sept fidèles. Mais, dans la plupart des cas, l'individu n'est décrit qu'à travers la fonction qu'il incarne, et non à travers le nom qu'il porte, ses caractères physiques, intellectuels ou moraux.

Quant à la forme de description, codée « 217 », il ressort qu'il met d'abord en avant très nettement le portrait moral, psychologique ou intellectuel, soit 35% des fiches ; ou collectif, soit près de 35% des fiches). Finalement, il ne montre que peu d'intérêt pour une description très détaillée de l'individu ou du groupe de chrétiens. Il nous faut donc ici tenter de comprendre les logiques qui guident la construction de son discours. Il est clair que l'on peut reprendre des éléments explicatifs déjà évoqués : sa vision atemporelle de la religion chrétienne... Mais, au niveau du portrait qu'il dresse d'un individu ou d'un collectif, on remarque une nette tendance à décrire plutôt les caractéristiques morales et collectives de sa communauté. Il privilégie donc le « collectif » sur l'« individuel ». Peut-être veut-il d'abord insister sur la cohésion des



Églises, sur le fait qu'elles se retrouvent dans certaines valeurs morales comme la charité, l'amour du prochain... En effet, on peut comprendre cette nécessité de présenter les communautés unies, notamment face aux autorités impériales : la survie des Églises dépend tout d'abord de leur capacité à faire front aux multiples attaques dont elles sont l'objet, que ce soit le fait de l'État romain, des intellectuels comme Celse, Lucien, de la foule païenne...

### **B) Un christianisme menacé et divisé**

Le plus grave péril qui pèse sur le christianisme ne vient pas des persécutions (qui sont souvent sporadiques et relativement modérées), ni de la haine des autres communautés, païenne et juive. Nous le voyons bien à travers la multiplicité des traités et des prises de position de Tertullien : c'est la menace d'éclatement liée aux dissensions internes provoquées par les courants hérétiques : Marcion, Valentin, Hermogène et l'ensemble des autres Églises dites séparées. Par exemple, la question du baptême a fait de l'objet de nombreuses polémiques, mettant à rude épreuve la cohésion des communautés, y compris sur le sol même de Carthage. Tertullien, dans son « *De baptismo* », estima nécessaire de défendre son Église contre la propagande orchestrée par les caïnites. Il prit soin d'engager la polémique sur le terrain de cette « secte » gnostique, mais surtout il posa toute une série de questions théologiques et disciplinaires concernant le baptême. Les derniers chapitres de son opuscule sont en effet importants pour comprendre les problèmes concrets qui se posaient alors aux communautés « catholiques ».

Ce besoin d'affirmer et de décrire une Église unie n'est pas uniquement le fait de notre auteur car il trouve son origine dans les débuts mêmes de l'histoire chrétienne. En effet, l'Église des premiers temps apostoliques est plurielle : il y a des communautés, des groupes chrétiens, ayant pour spécificité de faire référence à « Jésus-Christ mort et ressuscité selon les *Écritures*. » Elles sont d'ailleurs perçues par les autorités romaines comme des sectes juives ; les Romains ne faisant pas la différence entre juif et chrétien avant la fin du I<sup>er</sup> siècle. Par exemple, dès les premiers textes chrétiens, on peut facilement repérer plusieurs

lignes opposées, plusieurs manières d'interpréter la relecture biblique.<sup>94</sup> Il y a donc un pluralisme initial concernant par exemple les rites, avec deux tendances opposées. Tout d'abord, un légalisme juif, qui voit en Jésus un nouveau Moïse. Il porte le nom de « groupe de Jérusalem » et se place sous l'autorité de Jacques, frère de Jésus. Ensuite, un courant rénovateur helléniste, constitué autour d'Étienne. Ce mouvement prend son essor en Syrie, puis sur les côtes méditerranéennes. C'est autour de ce courant que vont se développer les missions de Barnabé et de Paul de Tarse.

Il y a aussi des divergences au plan des valeurs, des oppositions au plan politique... On peut donc comprendre ici ce besoin, notamment chez Luc dans les *Actes*, d'affirmer l'unité de l'Église :

« La multitude des croyants n'avait qu'un seul cœur et une seule âme. Personne n'appelait sien ce qu'il possédait : ils mettaient tout en commun. Avec beaucoup d'énergie, les Apôtres rendaient témoignage à la Résurrection du Seigneur Jésus ; une immense grâce était sur eux tous. Il n'y avait pas d'indigents parmi eux ; ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient et venaient en déposer le prix aux pieds des Apôtres ; puis on le distribuait à chacun selon ses besoins. »<sup>95</sup>

Ce court passage de Luc décrit la première communauté d'hommes et de femmes baptisés au nom du Messie reconnu en Jésus, en des termes qui présentent l'Église comme unie : le « mythe d'une Église primitive unie ». On ressent aussi ce besoin d'affirmer cette unité chez les premiers chrétiens à travers le poisson, qui est un des symboles majeurs du christianisme primitif. Le terme « ichtys » devient vite un élément d'identification très fort des communautés et il sera ensuite exploité par la Tradition. Après sa Résurrection, Jésus, sur les bords du lac de Tibériade, prépare un repas pour ses disciples. Sur un feu de braise, il leur apprête du poisson. Pour désigner ces poissons, Jean, dans son évangile, utilise le terme « opasrion » tandis que les cent cinquante trois gros poissons de la pêche miraculeuse sont désignés par le terme

---

<sup>94</sup> Nous reprenons ici l'essentiel de la démonstration faite par R. Nouailhat sur les temps apostoliques, qui met bien en avant l'idée d'une Église plurielle et marquée par les divisions doctrinales ou théologiques. R. Nouailhat, *Les premiers christianismes*, Paris, Errances, 1988 : 83 à 100.

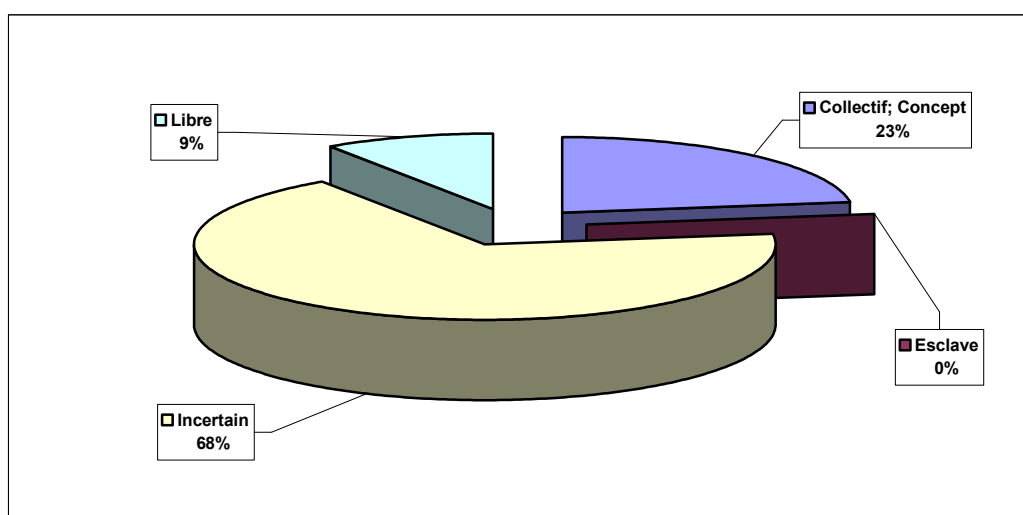
<sup>95</sup> Luc, *Actes des apôtres*, IV, 32-35 (T.O.B.).

« ichtys ». En tous les cas, les initiales servent aux chrétiens pour affirmer leur foi : « Jésus-Christ, fils de Dieu, sauveur. »<sup>96</sup>

Tertullien reprend d'ailleurs cette image du poisson dans son *De baptismo*, en I, 3. Il utilise le terme *pisciculus* (« petit poisson ») pour désigner les baptisés et veut montrer que le baptême reçoit son efficacité du Christ lui-même. En dehors du Christ et du baptême, nul ne peut parvenir à la vie. D'où l'eau est nécessaire au baptisé comme l'eau l'est pour le poisson. Ainsi, on pourrait faire l'hypothèse que notre auteur perpétue cette tradition inaugurée par Luc, en se mettant dans une logique de défense de la cohésion de l'Église « catholique » ; et donc de son unité.

### **C) Le statut socio-juridique**

La mise en avant du « collectif » et non de la personne individuelle se retrouve aussi au travers du statut socio-juridique du chrétien. Le graphique n.6 ci-dessous permet là aussi de visualiser les informations concernant cette rubrique. Par statut, nous envisageons ici tout élément objectif permettant de situer le chrétien au sein de la société romaine : soit libre, affranchi, esclave ou incertain. Cette référence est retenue lorsqu'on ne peut objectivement identifier le statut de l'individu.



**Graph. 6 : statut socio-juridique du chrétien**

---

<sup>96</sup> « Ichtys » est un acrostiche qui doit se comprendre ainsi : « **I**èsous **C**hristos **T**héou **K**yios **S**ôter ».

Il est frappant de voir que la majorité des occurrences relevées ne permettent pas de définir objectivement le statut socio-juridique, puisque 68% des fiches sont classées dans la rubrique « statut incertain ». Nous n'avons trouvé qu'un seul esclave chrétien, aucun affranchi, 9% sont considérés comme libres, et 23% sont classés dans la rubrique « concept ou collectif ». Nous avons regroupé sous une même rubrique ces deux informations afin de recenser tout terme générique ou tout concept désignant un collectif. Par exemple, quand il parle des chrétiens (*christiani*), il désigne un groupe d'individus qui forment un collectif mais on ne peut individualiser le statut de chaque membre. Donc si l'on veut tenter de repérer le statut du chrétien chez Tertullien, cela devient très difficile car il est presque toujours inconnu ou « noyé » dans un ensemble collectif. Après un rapide calcul, on voit que presque 91% des individus ne sont pas identifiables par leur statut. Cela conforte l'ensemble des analyses faites depuis le début de ce travail.

Il reste cependant la question des libres. Nous avons informatisé 106 fiches avec le statut « libre ». Or si l'on analyse les données en détail, on observe que plus de la moitié des occurrences relève d'une même personne, qui est Paul de Tarse, soit 63 fiches sur 106. On obtient alors près de 59.4% du total des libres recensés. Cette forte présence de Paul dans le discours de Tertullien est d'ailleurs confirmée par les données démographiques (graphique n.5), où l'on relève une nette domination du « sexe masculin » sur l'ensemble, avec près de 12%. Les autres individus libres sont très souvent évoqués à travers leur fonction : un prêtre, un diacre, un fidèle... ; ou bien ce sont des personnages cités dans la Bible comme Crispus, Pierre, Jean... Les seuls individus contemporains que l'on peut identifier avec certitude comme libres sont Tertullien lui-même, son épouse (*uxor*), le pape Éleuthère et Polycarpe.

Afin de compléter cette étude des données apportées par l'index, il faut nous poser la question de savoir pourquoi Paul est autant cité, soit par son nom (*Paulus*), soit par sa fonction (*apostolus*). Sa présence récurrente semble être un élément structurant de son discours.

Il n'est pas dans notre propos de présenter une biographie exhaustive de Paul mais de tenter de comprendre les éléments éventuels qui expliqueraient sa présence importante chez le Père de l'Église.<sup>97</sup> Un des premiers éléments à mettre en exergue est le fait que Tertullien considère Paul de Tarse comme une référence en termes de doctrine, de question disciplinaire ou morale.<sup>98</sup> Paul est en effet le « créateur » de nombreux concepts théologiques, qui au départ ne sont pas présents dans les Évangiles : la rédemption, la justification... Ces termes forment des éléments qui structurent l'ensemble des dogmes chrétiens. Il a aussi tenté de poser les principes d'une Église universelle, c'est-à-dire d'une nouvelle société chrétienne, notamment par toute une série de réflexions sur le fonctionnement social : la question de la mixité sociale, en encourageant les plus humbles aux fonctions politiques de la cité ; la problématique des repas pris en commun et de la viande sacrificielle... Sans oublier le problème suscité par l'esclavage. Il est aussi évident que Paul joua un rôle non négligeable dans la rupture entre christianisme et judaïsme. En effet, le christianisme perdit une partie de ses racines juives. Ainsi, les païens convertis furent dispensés de pratiquer la Loi juive, même si l'Ancien Testament est toujours considéré comme un livre de foi. C'est l'universalisme de Paul, qui met en avant l'idée de « peuple croyant » pour qualifier le christianisme ; par opposition à « peuple élu » pour les Juifs. Paul est en tous les cas, non pas le fondateur du christianisme, mais celui qui l'a conceptualisé, notamment en reprenant le contenu de l'évangélisation et le message de Jésus. Donc en tant que « catholique », on peut comprendre que Tertullien soit fidèle au christianisme de Paul, et qu'il y puise une large partie de ses éléments de réflexion.

---

<sup>97</sup> L'année 2008-2009 (28 juin 2008-29 juin 2009) est considérée comme très importante par l'Église catholique, notamment par la hiérarchie pontificale. Elle est en effet consacrée comme année jubilaire spéciale, à l'occasion du bimillénaire de la naissance de Paul. D'où la multiplication des études qui vont lui être consacrées. Sur Paul et l'ensemble de son œuvre, nous renvoyons par exemple au livre de M.-Fr. Baslez, *S<sup>t</sup> Paul*, Paris, Fayard, 1999, qui fournit d'importantes indications bibliographiques.

<sup>98</sup> Par exemple, dans *Ad uxorem*, I, 3, 6, il affirme : « Dans toute compétition l'on s'efforce de remporter la première place ; le second a un prix de consolation, il n'a pas la victoire. Si nous écoutons l'Apôtre, « oubliant le chemin parcouru, allons droit de l'avant, cherchons à obtenir les plus belles récompenses. » De même, sans nous tendre de piège, il nous montre où se trouve notre intérêt quand il dit : « la femme qui n'est pas mariée a souci des affaires du Seigneur afin d'être sainte de corps et d'esprit. Celle qui est mariée, au contraire, s'inquiète des moyens de plaire à son mari. » Du reste, nulle part l'Apôtre ne permet le mariage sans manifester en même temps qu'il préfère nous voir résolus à suivre son exemple. « Heureux celui qui pourra devenir semblable à Paul ! » (Traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Le Cerf, 1980).

Un second élément à apporter au sujet de l'influence de Paul réside dans le fait qu'il est citoyen romain. Il est en effet né en Cilicie, à Tarse, vers 7 après Jésus-Christ. De par cette naissance, Paul fait partie d'une élite, celle des citoyens romains (ce qui d'ailleurs est un privilège dans cette partie orientale de l'Empire romain, où peu d'habitants ont accès à la citoyenneté). Cela explique, par exemple sa facilité à voyager librement et à rencontrer des communautés chrétiennes de la Diaspora comme Éphèse, Corinthe, Colosses... Tertullien peut voir en Paul le citoyen d'un vaste Empire qui, pour l'époque, est assimilable au monde connu. Il incarne le fait qu'un chrétien peut accéder à l'élite du monde terrestre. Mais en même temps, il le voit aussi comme « citoyen du ciel », comme un saint, c'est-à-dire qu'il est devenu un élu :

« Ici, assurément, point de prétexte à discussion, car sur le point précis qui aurait pu être discuté, l'apôtre s'est prononcé. Pour nous, éviter d'utiliser à tort les paroles qu'il vient de dire : qu'elle se marie avec qui elle veut, il a ajouté : « seulement dans le Seigneur, c'est-à-dire au nom du Seigneur », ce qui signifie, à n'en pas douter, avec un chrétien. Ainsi, le saint apôtre, qui préfère les veuves et les femmes non mariées, persévèrent dans la chasteté et qui nous encourage à suivre son exemple, ne formule aucune autre règle relative au remariage, sinon qu'il faut le conclure dans le Seigneur ; c'est à cette seule condition qu'il permet de porter atteinte à la continence. »<sup>99</sup>

Il est donc devenu une sorte d'« élite spirituelle », membre de la « cité de Dieu ». C'est un « citoyen du ciel », choisi par Dieu et appelé à siéger auprès de lui en tant que saint.

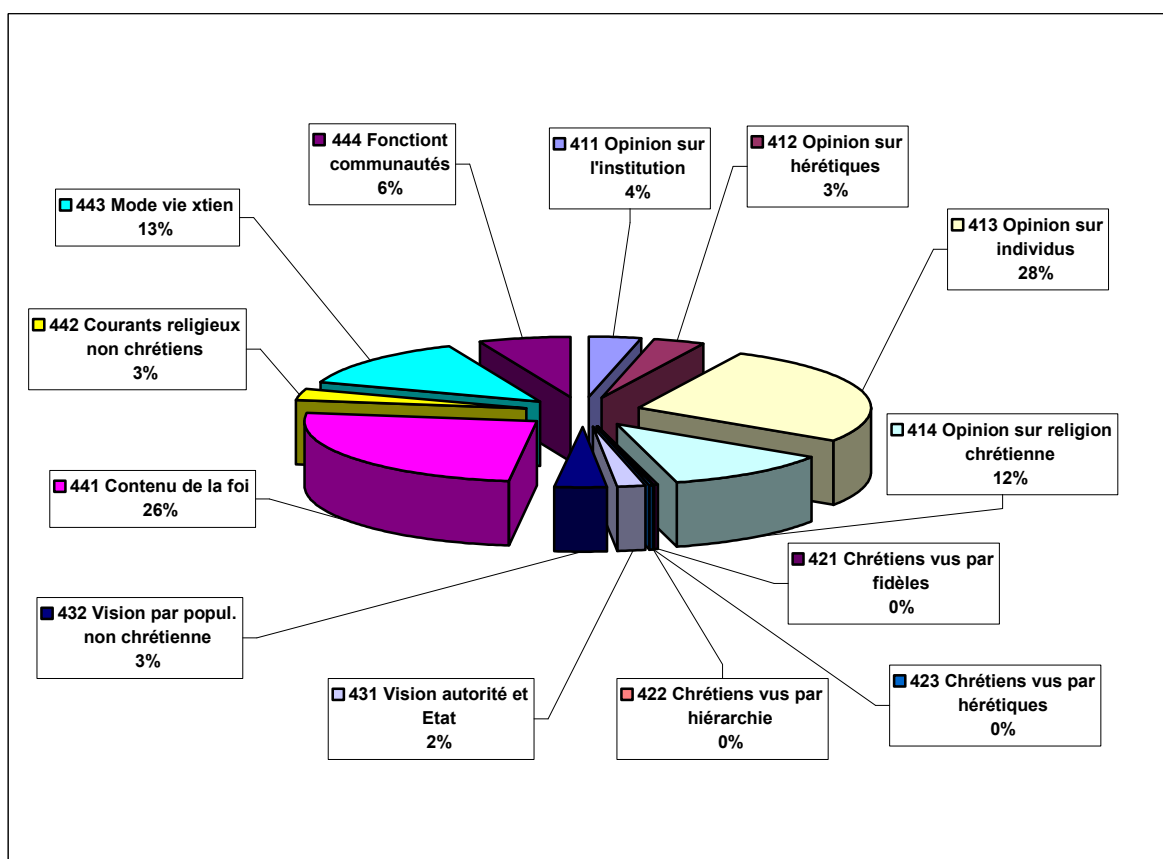
Tertullien voit donc en Paul un modèle à suivre pour chaque chrétien car il est « citoyen de l'Empire romain » et « citoyen du ciel ». Il est la Référence puisqu'il a atteint le plus haut degré de conscience politique, sociale et spirituelle.

---

<sup>99</sup> Par exemple, dans *Ad uxorem, liber II, II, 04* (traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273) : *Hic certe nihil retractandum est. Nam de quo retractari potuisset, apostolus cecinit. Ne quod ait : cui uelit nubat, male uteremur, adiecit : tantum in Domino, id est in nomine Domini, quod est indubitate Christiano. Ille igitur apostolus sanctus, qui uiduas et innuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum sui hortatur, nullam aliam formam repetundarum nuptiarum nisi in Domino praescribit, huic soli condicioni continentiae detrimenta concedit.* (Traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Le Cerf, 1980).

## 5) Idéologies politiques et religieuses liées au christianisme

La dernière partie de cette présentation des lignes de force du discours du premier auteur latin chrétien nous amène à évoquer la question des idéologies religieuses et politiques. Nous avons donc construit un septième graphique, intitulé « Idéologies politiques et religieuses », qui reprend les éléments de notre *index thématique* (codés de « 411 » à « 444 »).



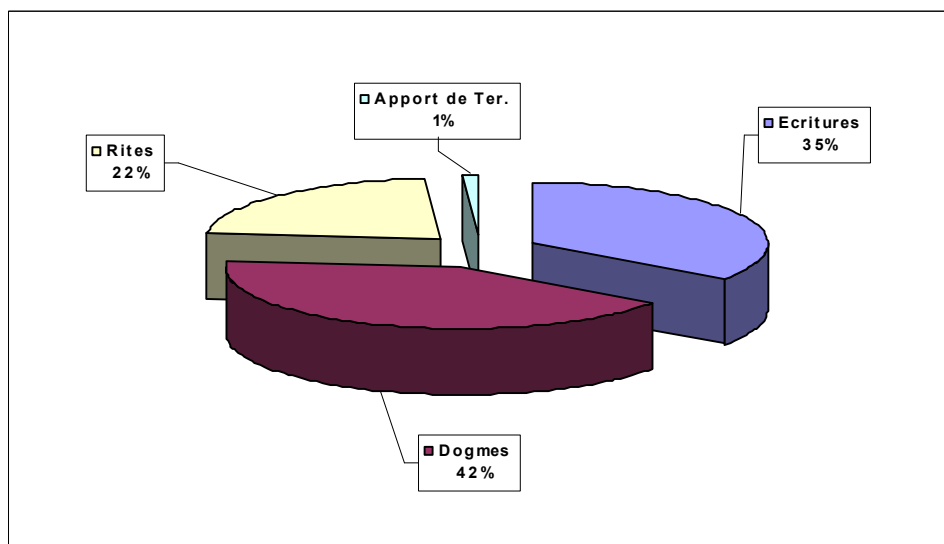
Graph. 7 : idéologies religieuses et politiques

### A) L'explicitation de la foi chrétienne

L'ensemble des informations concernant ce domaine se répartit de façon très inégale, avec cependant trois éléments qui ressortent particulièrement. Tout d'abord, le discours est axé sur la présentation et l'explicitation du contenu de la foi chrétienne, à travers la référence permanente

aux Écritures, l'exposé des dogmes et des rites... Nous avons recensé 668 fiches ayant développé ce thème d'information, soit près de 61% de l'ensemble du corpus. Cette rubrique « exposé de la foi » est donc centrale dans son discours. Le second axe concerne le mode de vie chrétien au quotidien (« code 443 »), avec la question des valeurs morales, la vie de couple, la place des femmes dans la société : 354 fiches, soit 32,3%. Enfin, la troisième ligne directrice comprend des éléments relatifs à la vision de Tertullien sur l'Église, que ce soit sur les individus, l'institution, la religion en elle-même (« 411 ; 413 ; 414 ») ; sans oublier les hérétiques (« 412 ») : respectivement 101, 93 et 82 fiches. Par opposition, certains items sont statistiquement faibles, voire très faibles : la vision des chrétiens par eux-mêmes (« 421 ; 422 ; 423 »), le regard des autorités et de l'État romain (« 431 »), l'influence des courants philosophiques ou religieuses non chrétiens (« 442 ») ; avec des résultats compris entre près de 0%, et 3% des données relatives aux idéologies. Il nous faut maintenant tenter de comprendre le pourquoi de cette répartition.

Tout au long de ses traités, Tertullien expose donc le contenu de la foi chrétienne. Nous avons construit un graphique complémentaire (graphique n.8), qui permet de mieux visualiser la répartition des informations au sein de cette rubrique.



**Graph. 8 : contenu de la foi**

Il est clair que, même si notre auteur est considéré comme un théologien chrétien de premier ordre, son apport personnel est très



faible. Il donne en réalité un exposé de la foi catholique et apparaît donc comme fidèle à la Tradition. On retrouve quelques éléments personnels, comme par exemple dans l'*Apologeticum* :

« Elle le reconnaît aussi pour juge : « Dieu le voit » et « Je me repose sur Dieu » et « Dieu me le rendra. » Ô témoignage de l'âme naturellement chrétienne ! Et, en prononçant ces paroles, ce n'est pas vers le Capitole qu'elle tourne les yeux, mais vers le ciel. Elle connaît, en effet, le séjour du Dieu vivant : c'est de Lui, c'est de là qu'elle est descendue. »<sup>100</sup>

Ou dans *De praescriptione haereticorum* :

« Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? Entre l'Académie et l'Église ? Entre les hérétiques et les chrétiens ? »<sup>101</sup>

Certaines expressions sont restées célèbres, mettant en valeur le talent de polémiste et le rigorisme de l'écrivain.<sup>102</sup> En tous les cas, pour la période « catholique », il semble que l'apport doctrinal réel soit très marginal. En réalité, il expose le contenu de la foi et s'affirme comme un apologiste, très attaché à une conception orthodoxe du dogme, des rites ; et surtout faisant référence de façon permanente aux Écritures, notamment les *Épîtres* de Paul de Tarse. Tertullien défend donc une conception de la foi que l'on pourrait ici qualifier de « catholique ». Malgré les excès de son discours et ses formules parfois rigoristes, il est dans la ligne directe d'un christianisme jugé « orthodoxe ». Il explicite des dogmes religieux venus d'Orient et qui sont ceux que par exemple Paul a défendus. Un des principaux buts recherchés est d'expliquer le contenu dogmatique (la Trinité, l'Incarnation...)<sup>103</sup> D'où le fait qu'il

---

<sup>100</sup> *Apologeticum*, XVII, 6 : *Iudicem quoque contestatur illum : "Deus uidet" et "deo commendo" et "deus mihi reddet." O testimonium animae naturaliter christianae ! Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Nouit enim sedem dei uiui ; ab illo, et inde descendit.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>101</sup> *De praescriptione haereticorum*, VII, 09 : *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? Quid academiae et ecclesiae ? Quid haereticis et christianis ?* (Traduction P. de Labriolle, « Sources chrétiennes », n.46, Le Cerf, 1957).

<sup>102</sup> Par exemple, dans son *Apologeticum*, en XL, 13, il prononce quelques mots qui illustrent son rigorisme extrême : « Mais elles ne servent à rien, vos cruautés les plus raffinées. Elles sont plutôt un attrait pour notre secte. Nous devenons plus nombreux, chaque fois que vous nous moissonnez : Le sang des chrétiens est une semence. »

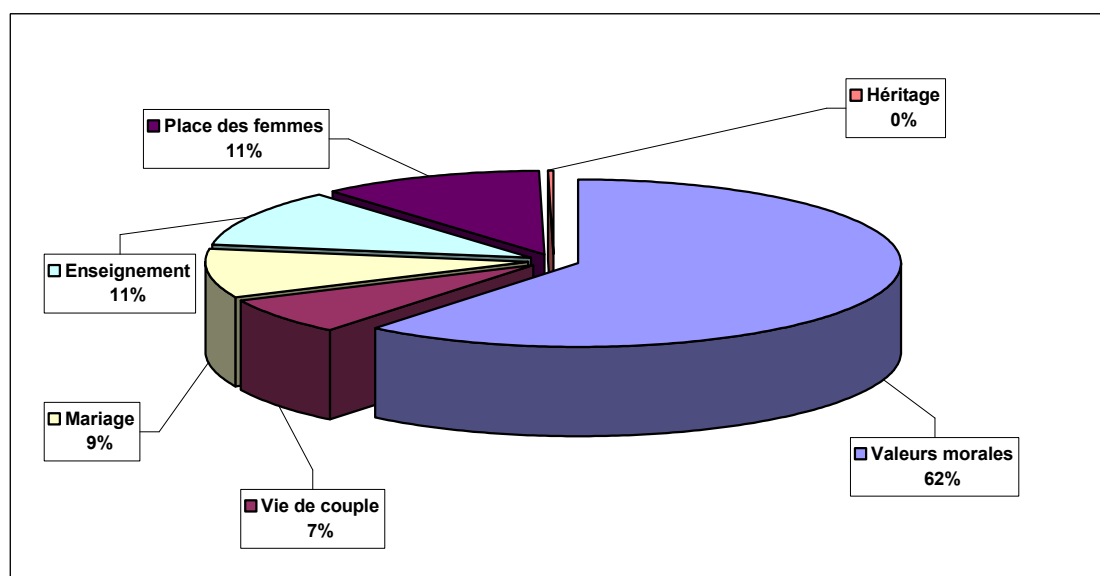
*Nec quicquam tamen proficit exquisitor quaeque crudelitas uestra ; illecebra est magis sectae. Plures efficitur, quotiens metimur a uobis : semen est sanguis christianorum.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>103</sup> Il n'est pas dans notre propos de présenter l'œuvre théologique de Tertullien. Nous renvoyons aux études assez nombreuses sur le sujet comme par exemple J. Moingt,

mène une lutte féroce contre les hérétiques, auxquels par exemple il interdit tout débat sur les Écritures par un argument juridique : la prescription (fin de non recevoir). Son travail consiste aussi à exposer à un grand nombre de gens, les nouveaux catéchumènes par exemple, le contenu de la foi, mais dans une langue différente de la Tradition. Pourtant, Tertullien semble ne pas avoir inventé une langue latine propre aux chrétiens, mais il a gardé le mot grec sous-jacent. Il y aurait donc eu la formation de néologismes fondés sur le grec afin de pouvoir traduire les Écritures, d'exposer la doctrine...<sup>104</sup>

### B) La *disciplina fidei*

Cette volonté d'affirmer l'orthodoxie de la foi se double aussi d'un exposé du mode de vie chrétien au quotidien. Le corpus comporte 365 fiches, qui peuvent être ventilées afin de construire un autre graphique complémentaire (graphique n.9).



Graph. 9 : mode de vie chrétien

---

*Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, Aubier Montaigne, 1966-69 ; René Braun, *Deus christianorum, étude sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, IEA, 1962 ; ou plus récemment J. Alexandre, *Une chair pour la gloire, l'anthropologie mystique et réaliste de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.

<sup>104</sup> Nous renvoyons au travail de R. Braun, *Deus christianorum, étude sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, IEA, 1962 ; ou C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Nimègue, 1961.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

Il est frappant de voir qu'il expose la *disciplina fidei* comme le respect et l'application des valeurs morales prônées par le christianisme : la charité, le courage, la patience, l'entraide... D'où l'importance de son enseignement et de la transmission aux enfants (catéchèse) ou aux fidèles. « Être chrétien », c'est avant tout vivre selon certaines valeurs morales, qui peuvent être assimilées à des règles, des normes qui dictent la vie de tous les jours. D'où, par exemple, la mise en avant de la chasteté au sein de la vie de couple, la question du voile des jeunes filles pendant la prière... Cela répond aussi à des cas concrets de la vie quotidienne comme le mariage avec un païen, la question de la monogamie... Le chrétien est donc invité à suivre ces règles au cours de son existence. Comme exemple illustrant cette normalisation du mode de vie, on pourrait citer un extrait d'*Ad uxorem*, où Tertullien expose à sa femme ces quelques principes de conduite :

« Tout récemment, très chère compagne dans le service du Seigneur, je t'ai décrit, comme j'ai pu, la règle de conduite que devait suivre une sainte femme, quand son mariage a pris fin, pour quelque raison que ce soit. Tournons-nous maintenant vers une seconde série de recommandations, en tenant compte de l'humaine faiblesse, mis en garde par l'exemple de certaines femmes : alors que le divorce ou la mort de leur mari leur donnait l'occasion d'observer la continence, non seulement elles n'ont pas voulu non plus, en se remariant, se souvenir du précepte qui les obligeait à se marier dans le Seigneur, de préférence. »<sup>105</sup>

Et, le fondement de la *disciplina fidei* est le baptême, qui fait du nouveau fidèle un « soldat de Dieu », un *miles dei*. Le chrétien qui entre la communauté se doit de respecter son engagement à respecter ces valeurs et cette *disciplina fidei*. Ces deux conditions sont nécessaires à l'obtention du salut.

---

<sup>105</sup> *Ad uxorem*, livre II, I, 1 : *Proxime tibi, dilectissima in Domino conserua, quid feminae sanctae matrimonio quacumque sorte adempto sectandum sit, ut potui, prosecutus sum. Nunc ad secunda consilia conuertamur, respectu humanae infirmitatis, quarumdam exemplis admonentibus, quae diuortio uel mariti excessu oblata continentiae occasione non modo abiecerint opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse uoluerunt, ut in Domino potissimum nuberent.* (Traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Le Cerf, 1980).

### C) Un discours normatif ?

La troisième logique qui guide l'ensemble du discours de Tertullien concerne globalement l'opinion qu'il donne dans ses traités sur l'Église au sens large (codées « 411, 413, 414 ») ; mais aussi sur ceux qui ont choisi de former des Églises séparées (opinion sur les hérétiques : « 412 »). Le graphique n.7 met facilement en évidence le fait que l'opinion de notre auteur concerne d'abord les individus chrétiens, avec 28% de l'ensemble « idéologies politiques et religieuses ». En effet, dans tous ses écrits, il livre un avis personnel sur les individus ou les groupes d'individus, considérés comme « catholiques ». Par exemple, dans le traité *Ad uxorem*, (I). 04, 03, il donne un regard sur des femmes chrétiennes, plus particulièrement la nécessité pour elles d'être chastes :

« La concupiscence de la chair allègue pour sa défense les obligations de l'âge ; elle aspire à cueillir les fruits de la beauté ; elle se glorifie de ce qui fait son déshonneur ; un mari, dit-elle, est indispensable à la femme, pour être son garant et son réconfort, ou pour la mettre à l'abri des on dit malveillants. Pour toi, tu repousseras ses arguments, en évoquant l'exemple de nos sœurs, dont Dieu connaît les noms ; à toutes occasions de mariage que pourraient leur procurer la beauté ou la fleur de l'âge, alors qu'elles pourraient prendre un mari, elles préfèrent une vie chaste. »<sup>106</sup>

De même, il donne de façon assez importante son avis sur la religion chrétienne, avec 12% du total. Par opposition, les rubriques concernant l'institution ou les hérétiques sont beaucoup plus faibles (4% et 3%). Sur ce constat statistique, il est possible d'apporter quelques éléments d'explication.

Tertullien tient un discours qui dicte souvent le comportement des individus : être chrétien, c'est pour une personne adopter un mode de vie, des valeurs.<sup>107</sup> Dans l'*Apologétique*, en IX, 8, il explique que les

---

<sup>106</sup> *Ad uxorem, liber I, 4, 3* : *Carnis concupiscentia aetatis officia defendit, decoris messem requirit, gaudet de contumelia sua : dicit uirum necessarium sexui, uel auctoritatis et solatii causa, uel ut a malis rumoribus tuta sit. Et tu aduersus consilia haec eius adhibe sororum nostrarum exempla, quarum nomina penes Dominum, quae nullam formae uel aetatis occasionem, permissis maritis, sanctitati anteponunt.* (Traduction C. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Le Cerf, 1980).

<sup>107</sup> *Apologeticum, IX, 8* : *Nobis uero semel homicidio interdicto etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem deliberatur, dissoluere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci, nec refert, natam quis eripiat animam an nascentem disturbet. Homo est et qui est futurus ; etiam fructus omnis iam in semine est.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

chrétiens ne tuent pas leurs enfants, contrairement aux rumeurs qui circulent dans la foule païenne :

« Quant à nous, l'homicide nous étant défendu une fois pour toutes, il ne nous est pas même permis de faire périr l'enfant conçu dans le sein de la mère, alors que l'être humain continue à être formé par le sang. C'est un homicide anticipé que d'empêcher de naître et peu importe qu'on arrache la vie après la naissance ou qu'on la détruise au moment où elle naît. C'est un homme déjà ce qui doit devenir un homme ; de même, tout fruit est déjà dans le germe. »

Chacun, s'il entre par le baptême dans la communauté, se doit de respecter son engagement, et suivre les règles de vie et de foi. Il définit donc ce que l'individu ou le collectif doit être. On retrouve ici ce besoin de normaliser les comportements les croyances, les rites, la vie des communautés... Mais il explique aussi ce que le chrétien n'est pas :

« C'est des vôtres que toujours les prisons regorgent; c'est des gémissements des vôtres que toujours les mines retentissent; c'est des vôtres que toujours les bêtes du cirque sont engraisées ; c'est parmi les vôtres que les organisateurs de spectacles recrutent les troupes de criminels qu'ils nourrissent ! Aucun chrétien ne se trouve là, à moins qu'il ne soit que chrétien ; ou bien, s'il est coupable d'un autre crime, il n'est plus chrétien. »<sup>108</sup>

#### **D) Une identité chrétienne mise en avant**

Il cherche donc à mettre en valeur le fait qu'un chrétien possède avant tout une identité qui lui est propre. On peut ainsi parler d'une véritable identité chrétienne. Il y a quatre critères objectifs qui permettent de définir l'identité d'une personne. En premier lieu, c'est l'importance de pouvoir se situer en continuité avec le passé, qui est vu comme un héritage (on cherche à fournir un enracinement dans le temps). En second lieu, une identité se construit dans un rapport avec l'avenir : cela veut donc dire que l'on affirme vouloir devenir ensemble.

---

<sup>108</sup> *Apologeticum*, XLIV, 3 : *E uestris semper aestuat carcer, de uestris semper metalla suspirant, de uestris semper bestiae saginantur, de uestris semper munerarii noxiorum greges pascunt. Nemo illic christianus, nisi plane tantum Christianus ; aut, si et aliud, iam non Christianus.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

En troisième lieu, on revendique une identification commune, autour de points de ressemblances. Enfin, cela passe par la construction d'une notion entre différence et ressemblance : je suis moi-même car je suis différent des autres.

Tertullien, tout d'abord, affirme bien cette volonté d'être en continuité avec un passé commun :

« Donc Tibère, sous le règne de qui le nom chrétien a fait son entrée dans le siècle, fit rapport au Sénat sur les faits qu'on lui avait annoncés de Syrie-Palestine, faits qui avaient révélé là-bas la vérité sur la divinité du Christ, et il les appuya le premier par son suffrage. Le Sénat, ne les ayant pas agréés lui-même, les rejeta. César persista dans son sentiment et menaça de mort les accusateurs des chrétiens. »<sup>109</sup>

Il rappelle l'origine du christianisme, au I<sup>er</sup> siècle, sous le règne de Tibère et ainsi cherche à inscrire sa religion dans une chronologie précise. Il y a donc bien continuité avec les premières communautés, notamment celle de Jérusalem. Ensuite, cette identité chrétienne se construit autour du salut, qui est vu comme l'avenir de tous les chrétiens : devenir un membre de la « Cité de Dieu ». Il y a en effet cette volonté d'accéder à une dimension céleste de la citoyenneté, avec une véritable eschatologie (suite au Jugement dernier) :

« Et, en effet, nos jugements ont un grand poids, attendu que nous sommes certains d'être en présence de Dieu, et c'est un terrible préjugé pour le jugement futur, si quelqu'un d'entre nous a commis une faute telle qu'il est exclu de la communion des prières, des assemblées et de tout rapport avec les choses saintes. Ce sont les vieillards les plus vertueux qui président ; ils obtiennent cet honneur non pas à prix d'argent, mais par le témoignage de leur vertu, car aucune chose de Dieu ne coûte de l'argent. »<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> *Apologeticum*, V, 2 : *Tiberius ergo, cuius tempore nomen christianum in saeculum introivit, adnuntiatum sibi ex Syria Palaestina, quod illic veritatem ipsius divinitatis revelaverat, detulit ad senatum cum praerogativa suffragii sui. Senatus, quia non ipse probaverat, respuit; Caesar in sententia mansit, comminatus periculum accusatoribus christianorum.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>110</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 4 : *Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura diuina. Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conuentus et omnis sancti commercii relegatur.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

Le discours de Tertullien met aussi en avant l'idée qu'être chrétien implique des ressemblances avec les autres membres de la communauté. Les exemples sont très nombreux, qui montrent une véritable identification : les dogmes, les rites reconnus pour certains comme sacrement : le baptême, la communion, l'extrême-onction... Un chrétien se doit de suivre les règles définies par l'Église. Ces règles, étant en même temps un moyen d'identification. Le dernier critère est aussi partie prenante de ses écrits puisqu'il met très souvent en exergue les différences avec les païens. C'est l'emploi de terme comme « nous », par rapport à « eux ». Ainsi, nous avons retrouvé 305 fois le terme « nous » pour désigner les chrétiens dans la linéarité du texte, soit 27,2% du total des dénominations recensées. Par exemple, on pourrait citer un des nombreux extraits où les chrétiens sont désignés à travers le terme « nous » : dans *Adversus Hermogenem*, XXVI, 1, il affirme au sujet de la *Genèse* :

« Au contraire, pour nous, il y a un seul Dieu et une seule terre que Dieu créa au commencement. Lorsque l'Écriture entreprend de suivre l'ordre de la création, elle affirme d'abord la création de la terre, puis elle en expose la qualité, de même qu'après avoir révélé la création du ciel : " Au commencement Dieu créa le ciel ", elle précise en plus la façon dont il fut arrangé : " Et il sépara l'eau qui était au-dessous du firmament de celle qui était au-dessus du firmament, et Dieu appela le firmament ciel ", le même qu'il avait créé au début. De la même façon, à propos de l'homme : " Et Dieu créa l'homme, à l'image de Dieu il le créa ", puis elle raconte la façon dont il l'a créé : " Et Dieu forma l'homme du limon de la terre et lui insuffla au visage un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante ". »<sup>111</sup>

Ainsi, cette identité chrétienne décrite par Tertullien se fait dans la différence entre les chrétiens eux-mêmes et la société où ils vivent,

---

<sup>111</sup> *Adversus Hermogenem*, XXVI, 1 : *Nobis autem unus deus et una est terra quam in principio deus fecit. Cuius ordinem incipiens scriptura decurrere primo factam eam edicit, dehinc qualitatem ipsius edisserit, sicut et caelum primo factum professa : in principio deus fecit caelum, dehinc dispositionem eius superducit : Et separavit inter aquam quae erat infra firmamentum et quae erat super firmamentum, et uocavit deus firmamentum caelum, ipsum quod in primordio fecerat. Proinde et de homine : Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, dehinc qualiter fecerit reddit : Et finxit deus hominem de limo terrae et adflavit in faciem eius flatum uitae et factus est homo in animam uiuam. Et utique sic decet narrationem inire : primo praefari, postea prosequi, ante nominare, deinde describere. Alioquin uanum, si eius rei cuius nullam praemiserat mentionem, id est materiae, ne ipsum quidem nomen, subito formam et habitum promulgauit, ante enarrat qualis esset antequam an esset ostendit, figuram deformati, nomen abscondit.* (Traduction F. Chapot, « Sources chrétiennes », n.439, Le Cerf, 1999).

c'est-à-dire le monde païen. Il met donc bien en avant l'opposition entre « nous », les frères et les « autres ». Il met aussi l'accent sur une opposition entre le passé des chrétiens et ce qu'ils sont devenus : le christianisme, simple communauté de Jérusalem, devenant une religion universelle :

« Mais, au contraire, c'est sur vous que retombera le reproche que vous nous faites, sur vous qui adorez le mensonge et qui, non contents de négliger la vraie religion du vrai Dieu, allez jusqu'à la combattre, et qui vous rendez ainsi véritablement coupables du crime d'une véritable impiété. »<sup>112</sup>

Ils sont donc membres d'une société différente, celle du peuple élu de Dieu, destiné au royaume céleste. Et les membres sont dans l'attente de la Parousie : donc l'avenir détermine et oriente le comportement présent. On rejoint bien l'idée d'un discours atemporel. Tertullien met donc en avant une double identification : « horizontale » et « verticale ».<sup>113</sup> La dimension « horizontale » est vue comme une identification avec les autres croyants qui sont des exemples à imiter. L'identification « verticale » avec le Christ, qui est le modèle à imiter. L'œuvre du Christ est la détermination décisive de l'existence présente et future de ceux qui sont chrétiens : cela passe par une identification au Christ. Cette construction d'une identité chrétienne est liée à la philosophie grecque, et plus particulièrement à sa convergence avec la nouvelle religion. C'est en effet au II<sup>e</sup> siècle qu'émerge cette définition de l'identité : l'individu peut désormais se désolidariser de son appartenance communautaire. L'identité personnelle peut se définir de façon unitaire et non plus collective. D'où le fait qu'il met d'abord en avant son opinion sur les individus et non l'institution en tant que collectif. La faible présence des rubriques « les chrétiens vus par eux-mêmes » (codées « 421, 422, 423 ») semble confirmer cette hypothèse d'une identité chrétienne en construction. Afin de ne pas donner des éléments polémiques aux hérétiques, aux païens, aux Juifs, il tait volontairement l'opinion d'autres chrétiens, afin de donner une vision univoque de sa religion, de l'Église et donc des communautés chrétiennes. Il veut montrer qu'elle forme un tout, qu'elle est unie ; et évidemment il ne veut en aucun cas donner écho à des dissensions internes éventuelles.

---

<sup>112</sup> *Apologeticum*, XXIV, 2 : *At e contrario in uos exprobratio resultabit, qui mendacium colentes ueram religionem ueri dei non modo negligendo, quin insuper expugnando, in uerum committitis crimen uerae irreligiositatis.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>113</sup> Nous reprenons des éléments d'analyse du travail de D. Cobb, *L'identité chrétienne dans un monde païen, le regard de l'apôtre Paul*, Paris, 2006 : 245-254.



**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

L'Église doit montrer cette unité face aux multiples dangers qui la menace : persécutions, divisions théologiques et doctrinales... De même, le très faible pourcentage de l'item « 442 » (influence des courants religieux non chrétiens) semble aller dans ce sens. Il veut montrer que le christianisme est une religion de la Révélation, qui n'a pas été au contact de courants intellectuels « terrestres ». Il insiste sur le fait que, contrairement à la religion romaine, elle n'est pas un syncrétisme, qu'elle n'a pas connu une acculturation : c'est la « pureté » du message du Christ qui compte. Il pense qu'il faut la préserver de tout mélange avec le monde profane. Le christianisme est de l'ordre du divin (*religio*) alors que les autres cultes sont du domaine de la « *superstitio* », des superstitions :

« Mais assurément vos dieux ne sentent pas ces outrages et ces affronts qu'ils subissent pendant qu'on les fabrique, pas plus qu'ils ne sentent les hommages qu'on leur rend. « Paroles impies, injures sacrilèges », dites-vous. Frémissez, écumez de colère ! C'est vous-mêmes qui applaudissez un Sénèque parlant de votre superstition plus longuement et en termes plus amers » ; « J'ai dit tout cela sans qu'il en fût besoin, ne voulant pas sciemment négliger de réfuter un seul des reproches que nous fait la renommée. Nous allons maintenant nous tourner vers l'exposé de notre religion et nous achèverons de nous justifier de toutes ces calomnies. »<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> *Apologeticum*, XII, 6 : *Sed plane non sentiunt has iniurias et contumelias fabricationis suae dei uestri sicut nec obsequia. O impiae uoces, o sacrilega conuicia ! Infrendite, inspumate ! Idem estis, qui Senecam aliquem pluribus et amarioribus de uestra superstitione perorantem non ; reprehendistis.*

*Apologeticum*, XVI, 14 : *Haec ex abundantia, ne quid rumoris irrepercussum quasi de conscientia praeterissemus. Quae omnia conuersi iam ad demonstrationem religionis nostrae repurgabimus.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

## **Conclusion de la première partie**

L'analyse des données statistiques obtenues à partir de l'*index thématique* permet de faire apparaître des logiques de discours chez Tertullien.<sup>115</sup> Pendant sa période dite « catholique », il centre son propos sur l'existence d'une spécificité chrétienne, sur la naissance d'une véritable identité qu'il met en avant ; mais aussi qu'il s'attache à défendre face aux multiples attaques issues des mondes hérétique, païen et juif. Il dresse donc le portrait de ce que doit être le chrétien, dans sa vie quotidienne, au sein des communautés... Il s'agit donc bien d'un discours qui cherche à définir des règles, des normes permettant d'asseoir une véritable identification commune. On pourrait parler ici d'un véritable exposé identitaire, d'un processus de normalisation du christianisme et des communautés. Par « discours fixant des normes », nous entendons une pensée abstraite sur ce qui doit être : un canon, une loi, un principe, voire un idéal peuvent être regroupés sous cette dénomination. La norme peut donc être ici sociale et juridique puisqu'elle définit les règles qui organisent la vie des communautés et donc des individus : *regula fidei* ; *disciplina fidei*.

A ce stade de notre étude, nous ne pouvons pas affirmer, notamment car nous serions a contrario de nombreux travaux scientifiques sur le sujet, que les écrits de Tertullien sont marqués par une forte connotation juridique. Sans revenir ici sur les différents débats que nous avons mis en relief, on pourrait s'interroger sur le contenu normatif, sur les critères qui font qu'un individu est chrétien ou ne l'est pas. Cela sous-entend, même si le terme est un peu « anachronique », une forme de « communautarisme » propre aux chrétiens : pour être membre de la communauté, il faut satisfaire à ces critères qui sont vus comme orthodoxes, tant au point de vue des croyances, des rites, du mode de vie

---

<sup>115</sup> L'*index thématique* permet de faire apparaître certaines logiques du discours de Tertullien. Nous avons formulé des hypothèses permettant de les expliquer. Puis, dans un deuxième temps, nous reprendrons ces éléments de réflexion en les approfondissant par une étude lexicale. Mais, il est évident que certains points que nous avons déjà soulevés pourront être repris, voire nuancés en fonction de nos analyses du vocabulaire. L'*index thématique* est une méthode utile, en cela qu'elle permet d'orienter la réflexion sur des bases quantitatives. Cependant, elle doit obligatoirement s'accompagner ensuite de tout un travail d'analyse sémantique et lexicale.

**Première partie**  
*Les logiques d'un discours polémique chrétien*

au quotidien... A partir de là, nous pouvons formuler des hypothèses, que vous vérifierons ou non au cours de la suite de cette recherche : Tertullien, en tant que romain et formé à la pratique du droit, utiliserait des catégories juridiques afin de décrire les relations entre les communautés et l'institué, qui est ici l'État. Ce serait donc bien un discours qui s'appuie sur une réflexion juridique (sans pour autant affirmer qu'il est lui-même un juriste).

Il faudrait donc s'attacher aux dénominations, elles mêmes étudiées dans l'*index thématique*. Car on peut penser, et c'est notre hypothèse, qu'il travaille la langue afin que le juriste romain ne se retrouve pas dans le discours chrétien. Il utiliserait donc des termes juridiques, des catégories que les juristes romains pratiquent dans leur profession, mais avec une approche différente. Cela pourrait s'expliquer par une nécessité forte de « protéger » la vision théologique du christianisme, qui est d'abord et avant tout une Révélation. La nouvelle religion, étant révélée par Dieu aux hommes, veut apparaître comme une nouveauté, en rupture totale avec les autres cultes juif ou païen. Ses textes considérés comme sacrés ne doivent pas donner libre cours aux attaques et critiques venus du monde des intellectuels païens.



**Deuxième partie :**

**UNE LOGIQUE IDENTITAIRE AU  
SERVICE DE LA COMMUNAUTÉ  
CHRÉTIENNE**



## **Chapitre quatre**

# **LA NORMALISATION PROGRESSIVE DU DISCOURS CHRÉTIEN AUTOUR DES ÉCRITURES**

## 1) Le lexique des dénominations

Après avoir tenté de comprendre les logiques du discours de Tertullien, nous allons maintenant axer notre recherche sur les dénominations. En effet, l'*index thématique* permet de saisir dans le concret l'ensemble des termes ou noms propres désignant le christianisme ou un individu (ou groupe d'individus). Comme nous l'avons déjà évoqué, chaque dénomination a fait l'objet de la création d'une fiche au niveau de l'*index thématique*. Ce travail de repérage dans la linéarité du texte est à la base de l'élaboration du corpus.

### A) Le relevé des dénominations

A partir des 1094 fiches créées, nous avons relevé 31 noms propres différents et 145 termes permettant de nommer un individu, un groupe de chrétiens ou le christianisme. Nous avons donc construit trois tableaux qui permettent de les recenser.

Tout d'abord, le tableau n.5, ci-dessous, visualise les différents termes employés par Tertullien : nous y avons indiqué le nombre de fiches recensées, la dénomination, le sens classique du latin, l'utilisation par Tertullien (à partir des traductions que nous avons utilisées pour construire notre index et du *Dictionnaire latin français des auteurs chrétiens* de Blaise.)<sup>116</sup> Les deux dernières colonnes permettent de comprendre l'histoire sémantique de chaque mot, avec le terme hébreu issu de l'Ancien Testament et son équivalent en grec tiré du Nouveau Testament.<sup>117</sup> Il ne faudrait pas oublier que Tertullien, en tant que premier auteur latin chrétien, se situe au cœur d'un changement culturel majeur avec le passage d'un univers culturel à l'autre.

---

<sup>116</sup> A. Blaise, *Dictionnaire latin français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1967.

<sup>117</sup> Pour la construction du tableau mettant en valeur les correspondances hébreu-grec, nous avons utilisé le site Internet de l'université américaine de BIOLA, *The unbound Bible*.  
[http:// unboundbible.biola.edu](http://unboundbible.biola.edu). Consulté le 27.04.09.



**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

**Tableau n.5 : les dénominations**

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
1	<i>Adorator</i>	Un adorateur ; celui qui vénère	Un serviteur	הוג	προσκυνητής, οὐ
1	<i>Aedificator</i>	Un bâtisseur ; celui qui construit	Celui qui édifie	הנב	δημιουργός, οὐ
1	<i>Afflatu</i>	Les mains	Les mains	יָדָיו	ἐπίθεσις, εως
3	<i>Ancilla (dei)</i>	La servante ; l'esclave	Une servante de Dieu ; une femme fidèle à Dieu	הַשְׂפָחָה	δούλη, ης
2	<i>Anima</i>	Le souffle ; le souffle de l'air	L'âme ; un souffle de vie ; un principe de vie	נְפֹשׁוֹ	πνεῦμα, τος
2	<i>Apostata</i>	Le dissident ; l'apostat	Celui qui se détourne, qui abandonne Dieu	שׁוֹבֵב	παραπίπτω
5	<i>Apostolicus</i>	L'envoyé ; le messager	Les apôtres ; les disciples	מְלַאכְּמֵי	ἀπόστολος, ου
96	<i>Apostolus</i>	Le messager	Un envoyé en mission par Dieu ou le Christ ; un apôtre	מְלַאכְּמֵי,	ἀπόστολος, ου
1	<i>Argumentum</i>	Un argument ; une preuve	La justification	קְדָשׁ	μαρτύριον, ου
4	<i>Audiens</i>	Obéissant à la parole, aux ordres, aux volontés de quelqu'un	Un auditeur		ἀκροατής, οὐ
2	<i>Beatus</i>	Bienheureux ; heureux	Heureux	בוט	μακάριος, α, ον
7	<i>Benedictus</i>	Celui dont on parle en bien	Béni ; loué ; digne de louanges ; favorisé par Dieu	בְּרָכָה, בְּרָכָה	εὐλογητός, ή, όν
1	<i>Candidatus</i>	Une candidature	Une candidature		
1	<i>Caput</i>	La tête ; la personne ; l'individu	La tête ; le chef ; la tête du Christ dont " nous sommes les membres " (corps mystique)	גְּלִימָתָא	ἐξουσία, ας

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
2	<i>Carneus</i>	Fait de chair ; matériel ; corporel	De chair ; ce qui est charnel et soumis à la concupiscence	בָּשָׂר	σάρξ, σαρκός
2	<i>Catechumenus</i>		Celui qu'on instruit sur la religion ; un candidat au baptême		κατηχούμενος
4	<i>Causa</i>	La cause ; le motif ; la raison	La cause ; le motif ; la raison ; peut aussi désigner le procès (la cause à défendre)	רִיב	αἰτία, ας
2	<i>Catholicus</i>	Catholique	L'Église catholique ; désigne ce qui est universel par rapport aux hérétiques		Καθολικός
195	<i>Christianus</i>		Le chrétien ; le disciple du Christ ; le terme s'oppose aux hérétiques		Χριστιανός, οῦ
1	<i>Civis</i>	Le citoyen ; le concitoyen ; la citoyenneté	Le citoyen de la cité de Dieu ; un élu ; celui qui est citoyen du ciel		πολιτεία, ας
2	<i>Coetus</i>	Une réunion d'hommes ; une assemblée ; une troupe	Une rencontre ; un ensemble	הִלָּקָה	ἐπισυναγωγή, ἥς ἐκκλησία, ας
1	<i>Cohaerenter</i>	D'une façon ininterrompue	La manière de former un tout ; celui qui est lié moralement ; être attaché à (union hypostatique)		
1	<i>Coitio</i>	Une coalition ; un complot	Une réunion de fidèles interdites par les édits ; une coalition ; un rassemblement	הַבְּרָאָה	ἐπισυναγωγή, ὅς ἐκκλησία, ας
1	<i>Comes</i>	Un compagnon ; une compagne	Un compagnon ; une compagne	חֲבֵר	μέτοχος, ου
4	<i>Congregatio</i>	L'action de se réunir en troupe ; une réunion ; une société	Une réunion de personnes ; une assemblée de chrétiens	הִלָּקָה	ἐπισυναγωγή, ἥς ἐκκλησία, ας

## Deuxième partie

### Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
1	<i>Coniugum</i>	Une union ; un mariage	Une réunion ; une union ; une communion	הַזְנוּתָא	ἐπισυναγωγή, ἥς
2	<i>Consequor</i>	Venir après ; suivre	Les disciples ; ceux qui suivent	תְּלִמְדָא	ἀκολουθέω
3	<i>Conservua</i>	Une compagne d'esclavage	Une compagne dans le service du Seigneur		σῦνδουλος, ου
2	<i>Conservuus</i>	Un compagnon d'esclavage	Un compagnon dans le service du Seigneur		σῦνδουλος, ου
2	<i>Consortium</i>	Une participation ; une communauté	Une association ; une communauté ; une vie commune	וּגְוָיָא	ἐκκλησία, ας
2	<i>Conventio</i>	L'assemblée du peuple	Une réunion ; une assemblée de la communauté chrétienne ; une union	הַזְנוּתָא	ἐπισυναγωγή, ἥς ἐκκλησία, ας
1	<i>Conversus</i>	La conversion religieuse	Un genre de vie ; vivre retiré du monde		ἐπιστροφή, ἥς
3	<i>Corpus</i>	Le corps ; la personne ; l'individu	La personne ; l'individu ; un groupe ; une association religieuse ; désigne un corps constitué	הַזְנוּתָא	σῶμα, τος
2	<i>Credens</i>	Celui qui croit ; qui se fie à quelqu'un	Les fidèles ; les croyants	דַּיָּוָה	πιστός, ή, όν
1	<i>Curia</i>	La Curie, une des indivisions du peuple romain ; l'assemblée du Sénat	La société chrétienne		
1	<i>Debitor</i>	Le débiteur ; celui qui a une dette.	Le pécheur ; celui qui a une dette envers Dieu	פְּטָא	ὀφειλέτης
1	<i>Detracto</i>	Écarter, rejeter, repousser.	Rejeter par une objection.	שָׁטָה	ἀναντιρρήτως
4	<i>Diaconus</i>		Un diacre, clerc d'un ordre inférieur	דַּיָּוָה	διάκονος, ου
1	<i>Dictus</i>	Celui qui prononce des paroles ; celui qui dicte	Celui qui dit, déclame la parole de Dieu	הַזְנוּתָא	
1	<i>Digamus</i>	Remarié	Un homme remarié		
1	<i>Dilectissima</i>	Chérie	Bien aimée ; chère		
1	<i>Discentia</i>	L'action d'apprendre	Les disciples ; ceux qui apprennent	תְּלִמְדָא	μαθητής, ου

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
22	<i>Disciplina</i>	L'action d'apprendre, de s'instruire ; l'éducation ; la formation	Un enseignement ; une doctrine religieuse ; une règle de vie	חֻקָּה	παιδεία, ας
11	<i>Discipulus</i>	Un disciple ; un élève ; un apprenti	Le disciple, en parlant des apôtres	תַּלְמִיד	μαθητής, οῦ
1	<i>Doctor</i>	Un maître ; celui qui enseigne	Celui qui enseigne ; un prêtre qui enseigne la religion	חֻקָּה	παιδεία, ας
6	<i>Doctrina</i>	Un enseignement ; une formation ; une éducation	Une doctrine ; un enseignement ; une secte ; une école	חֻקָּה	μαθητής, οῦ
1	<i>Domesticus</i>	Les membres de la famille ; ceux qui sont rattachés à la maison ; un domestique ; un esclave	Les serviteurs de Dieu ; les fidèles	בְּעֵרְהָ	δοῦλος, ου
1	<i>Dominus</i>	Le maître de maison ; le propriétaire ; le chef ; l'arbitre ; le souverain	Le Seigneur en parlant de Dieu	אֲדֹנָי	δεσπότης, ου
52	<i>Ecclesia</i>	L'assemblée du peuple	Une église ; une communauté ou le lieu de réunion des fidèles	עֲצָרָה	ἐκκλησία, ας
1	<i>Eireatio</i>	Protester par serment	Une abjuration		σκανδαλίζω
1	<i>Eunuchus</i>	Un eunuque ; celui qui est châtré	Un eunuque	סְרִיס	εὐνούχος, ου
2	<i>Electus</i>	Choisi ; excellent ; supérieur	Celui qui est choisi ; un élu ; un Juste	בְּחֵיר	ἐκλεκτός, ἡ, ὄν
4	<i>Episcopus</i>		Le chef de la communauté chrétienne ; l'évêque		ἐπίσκοπος, ου
1	<i>Expressor</i>	Celui expose ; qui s'exprime	Être conforme à ; celui qui respecte	מַלְל	λαλέω
1	<i>Factio</i>	Une société de gens groupés ; une troupe ; un parti	La faction chrétienne ; une intrigue ; une cabale	חֻקָּה	αἵρεσις, εως
1	<i>Famulus</i>	Le serviteur ; l'esclave	Le serviteur de Dieu ou du Christ	עֲבָד	δοῦλος, ου
4	<i>Femina</i>	La femme ; la femelle	La femme	נְקִיבָה	γυνή, αικός
12	<i>Fidelis</i>	Le fidèle (confiance)	Le fidèle ; le croyant	חֲסִיד	πιστός, ἡ, ὄν

**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
4	<i>Fides</i>	La confiance ; la parole donnée ; la protection ; l'assistance	La fidélité à Dieu ; la foi	אֱמֶת	πίστις, εως
1	<i>Filius</i>	Le fils ; l'enfant	Le fils ; le descendant	בְּלִיד	ἀγαπητός, ἡ, ὄν
22	<i>Frater</i>	Le frère ; l'allié	Le frère ; celui qui est de même religion ; terme désignant les chrétiens entre eux	בָּרַךְ	ἀδελφός, οῦ
1	<i>Gens</i>	La race ; la souche ; la famille	Le peuple chrétien	מִשְׁפָּחָה	γένος, ους
5	<i>Genus</i>	L'origine ; sa famille ; sa maison	Le genre ; la catégorie ; terme désignant les chrétiens comme la race de Dieu	מִשְׁפָּחָה	γένος, ους
1	<i>Grex</i>	Le troupeau	Le troupeau des fidèles, du Christ	בָּקָר	ποιμνη, ης
10	<i>Homo</i>	L'homme ; celui qui en a les qualités	L'homme (le chrétien fait partie de la foule)	זָכוּר	ἄνθρωπος, ου
3	<i>Hostis</i>	L'étranger ; l'ennemi	L'ennemi ; le Diable	נֶכֶר	ἀλλότριος, α, ον
1	<i>Imperium</i>	Le commandement ; un ordre ; le pouvoir suprême	Le pouvoir suprême et absolu (du pape)	צוה	ἐπιταγή, ἥς
1	<i>Inimicus</i>	Un ennemi	Un ennemi	אֶבֶן	βάπτισμα, τος
1	<i>Initiatio</i>	L'initiation	L'initiation aux mystères chrétiens : le baptême ; la confirmation		ἀντίδικος
2	<i>Innocens</i>	Un innocent ; celui qui ne fait pas de mal	Un innocent	נִקְיִין	ἄγνος, ἡ, ὄν
1	<i>Innocentia</i>	Être innocent ; celui qui ne fait pas de mal	L'innocence, notamment des chrétiens	נִקְיִין	ἄμεμπτος, ον
1	<i>Innupta</i>	La femme non mariée	La femme non mariée	עַלְמָה	παρθένος
2	<i>Institutio</i>	La disposition ; un arrangement ; une formation ; une instruction	Une doctrine ; l'action de fonder une institution	לְקַח	διδασκαλία, ας
1	<i>Integrator</i>	Celui qui restaure	Celui qui respecte ses engagements	נִצַּר	συντελέω

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
2	<i>Iustus</i>	Qui observe le droit ; le Juste ; ce qui est conforme au droit ; équitable	Le Juste ; celui qui est vertueux ; celui qui suit la loi de Dieu	צַדִּיק	ἐκλεκτός, ἢ, ὄν
2	<i>Laicus</i>	Commun ; ordinaire	Non consacré ; non clerc ; laïc	לָאִי	κοινός, ἢ, ὄν
1	<i>Manus</i>	La main	La main ; un signe de bénédiction	כַּף	ἐπιθεσις, εως
1	<i>Maritus</i>	Le mari ; l'époux	Le mari	בַּעַל	ἀνὴρ, ἀνδρός
7	<i>Martyr</i>	Le martyr	Le témoin ; le martyr ; celui qui souffre sans être mis à mort	שָׁהֵד	μάρτυς, μάρτυρος
1	<i>Mater</i>	La mère	La Mère, en parlant de l'Église ; celle qui engendre la foi	אִמָּה	μήτηρ, τρος
1	<i>Mediocris</i>	Moyen ; de qualité moyenne ; ordinaire	Humble ; vulgaire ; de simples citoyens	עַנְיָה	ταπεινός, ἢ, ὄν
1	<i>Membrum</i>	Un membre	Un membre	אֲגָדָה	σύσσωμος, ον
1	<i>Mercator</i>	Le marchand ; le commerçant	Le marchand ; le commerçant	קַוְעָנִי	ἔμπορος, ου
2	<i>Meritum</i>	Une conduite à l'égard de quelqu'un ; un service	L'action des chrétiens ; une conduite	אֲרָחָה	ἀγωγή, ἥς
3	<i>Miles (dei)</i>	Un soldat ; un combattant	Un soldat de Dieu ; un soldat de la foi	שָׂרֵי	στρατιώτης, ου
2	<i>Minister</i>	Le serviteur ; le domestique ; l'intermédiaire ; l'instrument	Le ministre de Dieu ; le serviteur de Dieu ; un ange	עֲבָד	λειτουργός, οῦ
4	<i>Mulier</i>	La femme, mariée	La femme, mariée	בַּעֻלָּה	ἔχω ἄ.
1	<i>Multitudo</i>	La foule ; une multitude	La multitude des chrétiens ; la foule chrétienne	הַמִּוֶּן	ὄμιλος, ου
1	<i>Mysterium</i>	Un mystère ; une cérémonie secrète uniquement accessible aux initiés	Le sacrement ; une cérémonie secrète en l'honneur de Dieu		μυστήριον, ου
1	<i>Naturalis</i>	De naissance ; ce qui est naturel	La nature ; l'essence d'un être	לְדָה	φύσις, εως
1	<i>Naufrogator</i>	Un naufragé	Un naufragé		ναυαγέω
1	<i>Navigator</i>	Le navigateur ; le marin	Le navigateur ; le marin	כַּף	ναύτης, ου

**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
1	<i>Negotiator (et vitae)</i>	Faire sa vie avec le commerce ; le marchand ; le négociant	Celui qui travaille pour la renommée ; le marchand	קְנָעָנִי	ἔμπορος, ου
38	<i>Nomen</i>	Le nom ; la dénomination	Le nom ; la dénomination ; le peuple chrétien	חַשׁ	ὄνομα, τος
305	<i>Nos ; nobis</i>	Nous	Nous ; les chrétiens	אֲנַחְנוּ	ἐγώ
1	<i>Novitius</i>	La nouveauté ; nouveau ; récent	La nouveauté ; l'innovation	חֲדָשׁ	καινότης, ητος
1	<i>Obstinatio</i>	La constance ; la persévérance ; la fermeté	L'opiniâtreté dans la foi	אִמּוּנָה	στερέωμα, τος
2	<i>Oculus</i>	L'œil	L'œil	עֵין	ὄφθαλμός, οῦ
1	<i>Oleaster</i>	L'olivier sauvage	L'olivier sauvage		
1	<i>Opera</i>	L'activité ; le travail ; l'occupation	Le service ; l'aide aux chrétiens	מְלָאכָה	ἐνέργημα, τος
1	<i>Operator</i>	Un travailleur ; un ouvrier	Un travailleur ; le Créateur	אָמֵן	ἐργάτης, ου
1	<i>Opifex</i>	Celui ou celle qui fait un ouvrage ; un créateur	Le créateur ; l'ouvrier ; l'artisan	חַרָשׁ	δημιουργός, οῦ
1	<i>Opinio</i>	L'opinion ; une croyance ; une conjecture	La réputation des chrétiens ; l'opinion ; la renommée	עֵצָה	πίστις, εως
2	<i>Ordo</i>	L'ordre ; la catégorie sociale	L'ordre ; la classe ; le clergé	מִסְדֵּרוֹן, סֵדֵר	τάξις, εως
1	<i>Patientia</i>	Action de supporter ; endurer	L'action de subir ; de supporter la douleur	סַעַד	στέγω
1	<i>Penes</i>	En la possession de ; entre les mains de	Chez ; près de quelqu'un ; aux yeux de	חֶבֶק	διαδέχομαι
1	<i>Pes</i>	Le pied	Le pied	גֵּל	βάσις, εως
1	<i>Pisciculus</i>	Un petit poisson	Le petit poisson ; le disciple	דָּגָה	ἰχθύδιον, ου
7	<i>Populus</i>	Le peuple (ensemble des citoyens d'une cité)	Le peuple ; la nation ; l'Église	עַם	ἰχθύδιον, ου
1	<i>Praesumptio</i>	L'anticipation ; la conception anticipée	Un préjugé ; une présomption		προκατάληψη

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
5	<i>Presbyter</i>	Un ancien dignitaire	Un prêtre	קָרֵבָּן	ἱερέυς, ἕως
1	<i>Procatio</i>	Une demande en mariage	Une demande en mariage	קָחָהּ	γαμίσκω
1	<i>Profanus</i>	Profane ; qui n'est pas consacré	Profane ; non initié ; non consacré	קָהָה	κοινός, ἢ, ὄν
3	<i>Puditicia</i>	La pudeur ; la chasteté	La pudeur ; la chasteté		ἀγνεία, ας
1	<i>Puella</i>	La jeune fille ; la servante	La jeune fille ; la servante	יְלֵדָה	θυγάτριον, ου
2	<i>Puer</i>	Un enfant	Un enfant	יֶלֶד	τεκνίον
1	<i>Puter</i>	Pourri ; gâté ; corrompu	La pourriture ; la gangrène	רָקַבּוֹן	φθορά, ᾗς
1	<i>Regula</i>	Une règle servant à mettre droit, à mettre d'équerre	La règle ; la discipline ecclésiastique ; une règle de foi	מוֹסָר	δόγμα, τος
6	<i>Religio</i>	Un scrupule ; une religion	Une pratique religieuse ; la religion ; piété		εὐσέβεια, ας
1	<i>Religiosus</i>	Qui est d'une attention scrupuleuse ; un témoin scrupuleux	Respectueux envers les dieux ; saint	קָדוֹשׁ	δεισιδαίμων, ον, ονος
1	<i>Rusticanus</i>	Campagnard ; paysan	Habitant de la campagne, d'un municiple	פְּרָזִי	ἀγρός, οῦ
1	<i>Sacer</i>	Consacré à une divinité ; sacré	Sacré ; consacré à Dieu ; rituel	קָדוֹשׁ	ἱερός, ἄ, ὄν
2	<i>Sacerdos</i>	Le prêtre	Le prêtre	כֹּהֵן	ἱερέυς, ἕως
8	<i>Sanctus</i>	Sacré ; inviolable	Saint ; consacré à Dieu	קָדוֹשׁ	ἀγιασμός, οῦ m
1	<i>Sacramentum</i>	Un enjeu	Un mystère, un secret, un signe sacré		
7	<i>Sanguis</i>	Le sang	Le sang	דָּם	αἷμα, τος
1	<i>Sapientia</i>	L'intelligence ; le jugement ; le bon sens ; la sagesse	La sagesse ; la philosophie	חֵכְמָה	σοφία, ας
1	<i>Scelus</i>	Un crime ; un forfait	Le crime ; un criminel	רָצַח	ἀδίκημα,
19	<i>Secta</i>	Une ligne de conduite ; un principe ; une manière de vivre	L'école de philosophie ; la secte		αἵρεσις, εως



**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
2	<i>Sectator</i>	Celui accompagne par exemple un magistrat dans une province	Celui qui suit ; le disciple ; un adepte de la religion du Christ	תַּלְמִיד	μαθητής, οῦ
2	<i>Senior</i>	Les anciens ; les membres du Sénat juif	Le chef de la communauté chrétienne ; les notables de la communauté	קְצִין	πρεσβυτέριον, ου
1	<i>Sequens</i>	Qui suit	Celui qui suit	תַּנִּיךְ	ἀκολουθέω
21	<i>Servus (dei)</i>	L'esclave	Le serviteur de Dieu	בַּד	δοῦλος, ου
1	<i>Signaculum</i>	Une marque distinctive	Une marque imposée par le sacrement	אֵוֶת	σημεῖον, ου
1	<i>Societas</i>	Une association ; une réunion ; une communauté ; une union politique	Faire partie de la communauté des fidèles ; ne plus être catéchumène	עֲצָרָה	ἐπισυναγωγή, ῆς
3	<i>Soror</i>	Une sœur, une cousine, une amie	La sœur ; celle qui a la même religion ; désigne les chrétiennes entre elles	אָחוֹת	ἀδελφή,
1	<i>Sponsor</i>	Le garant des promesses de quelqu'un	Le parrain, lors du baptême	תַּעֲרוּבָה	ἄρραβών, ὦνος
1	<i>Status</i>	L'État ; la position ; la situation, la posture	L'État ; la forme de gouvernement ; l'usage établi		πολιτεία, ας
1	<i>Stola</i>	La longue robe, notamment des matrones	La robe ; le vêtement des martyrs	אֲדָרְת	ποδήρης, ους
1	<i>Templum (dei)</i>	Espace délimité ; consacré	Le temple ; l'église ; la communauté des chrétiens	בֵּימָה	τὸ ἱερόν
1	<i>Testimonium (in lavacro)</i>	Un témoignage ; une attestation ; une déposition	Le baptême ; le témoignage de la foi	עֵדוּת	μαρτυρία, ας
1	<i>Testis</i>	Le témoin	Le témoin ; le confesseur ; le martyr	עֵדוּת	αὐτόπτης, ου
1	<i>Traditio</i>	La transmission ; l'enseignement	La tradition ; un enseignement moral	לְקַח	παράδοσις, εως
1	<i>Triclinium</i>	Un lit de table ; une salle à manger	Le repas	אֶכַל	ἀγάπη, ης
3	<i>Uxor</i>	L'épouse ; la femme mariée	L'épouse ; celle qui est mariée une fois	עוּלָה	γυνή, αικός

Nombre de fiches recensées	Terme utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)	Terme hébreu issu de l'Ancien Testament	Terme grec issu du Nouveau Testament
1	<i>Vasa</i>	Un vase	Un vase d'argile	ספל	ἀγγεῖον, ου
1	<i>Veritas</i>	La vérité ; le vrai	La vérité divine	אמון	ἀλήθεια, ας
1	<i>Vicarius (christi)</i>	Un remplaçant ; un esclave en sous ordre (acheté par un autre esclave)	Le vicaire ; qui prend la place de ; titre donné au pape		
1	<i>Vilicus (dei)</i>	L'intendant ; le régisseur d'une propriété rurale	L'intendant de Dieu		ἐπίτροπος,
4	<i>Vir</i>	L'homme ; le mari ; l'époux	L'homme ; la personne	על	ἄνθρωπος, ου
2	<i>Virgo</i>	La jeune fille, vierge	La vierge ; la jeune fille	בתולה	παρθένος, ου
3	<i>Vidua</i>	La veuve	Celle qui est membre de l'ordre des veuves	אלמנה	χήρα, ας
1	<i>Visu</i>	Action de voir ; faculté de voir.	Action de voir ; faculté de voir	זה	βλέπω
1	<i>Vocatus</i>	Celui qui est appelé, convoqué	Celui qui est élu ; appelé par Dieu	בְּקִיר	ἐκλεκτός, ή, όν

Tertullien utilise un champ lexical varié pour désigner sa religion ou ses coreligionnaires : des substantifs comme *religio*, *ordo*, *nomen*... ; des pronoms comme *nos*, *nobis* ; et des adjectifs comme *christiana*, *religiosus*. Pour nommer le christianisme, en tant que nouveau courant religieux et institutionnel, Tertullien n'utilise jamais de nom propre dans ses écrits « catholiques ». Ainsi le terme *christianismus* n'apparaît pas dans la linéarité du texte. Or, si nous étendons notre champ d'investigation aux autres œuvres postérieures (après 207), notamment celles de la période montaniste, le terme est employé à seulement deux reprises pour qualifier la religion chrétienne. Tout d'abord, dans le livre quatre de son traité *Contre Marcion*, il utilise le terme *christianismus* pour critiquer le dualisme de Marcion, et notamment il insiste sur la filiation objective entre courants chrétien et juif :

« Tel sera l'objectif, la règle, de notre livre, bien entendu sous une condition qui doit être fixée d'un commun accord par les deux parties. Marcion établit qu'autre est le Christ qui, à l'époque de Tibère, a été révélé par Dieu autrefois inconnu pour le salut de toutes les nations, et autre celui qui a été promis par le Dieu

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

créateur pour la restauration de l'État juif et qui, doit venir un jour. Entre eux, il creuse une distance, et même totale, autant qu'il en existe entre le juste et le bon, entre la Loi et l'Évangile, entre le judaïsme et le christianisme. »<sup>118</sup>

La seconde référence se trouve toujours dans le même ouvrage, en XXXIII, 8 :

« Comme si nous ne reconnaissons pas, nous, aussi que Jean est établi comme une sorte de frontière entre ancienneté et nouveauté, où finirait le judaïsme et où commencerait le christianisme, sans que toutefois il y ait eu, par l'œuvre d'une « autre puissance », cessation de la Loi et des prophètes et instauration de l'Évangile, où le royaume de Dieu, le Christ lui-même. Car aussi bien, si nous avons prouvé que le Créateur annonce que l'ancienneté passera et que la nouveauté lui succédera, si d'une part Jean est montré être le précurseur et le préparateur des chemins du Seigneur, celui-ci étant destiné à introduire l'Évangile et à promulguer le royaume de Dieu, d'autre part, si du fait que désormais Jean est venu, il doit y avoir le Christ lui-même qui était destiné à suivre immédiatement Jean son précurseur, et si l'ancienneté a cessé et la nouveauté commencé à la charnière de Jean, ne serait-il pas surprenant que, pour un fait qui procède d'une disposition du Créateur, on en cherche la preuve n'importe où plutôt qu'en cette affirmation de la disparition, en Jean, de la Loi et des prophètes et de l'apparition, à partir de là, du royaume de Dieu. »<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> *Adversus Marcionem, liber quartus, VI, 3 : Sic habebit intentio et forma opusculi nostri, sub illa utique condicione quae ex utraque parte conducta sit. Constituit Marcion alium esse Christum qui Tiberianis temporibus a deo quondam ignoto reuelatus sit in salutem omnium gentium, alium qui a deo creatore in restitutionem Iudaici status sit destinatus quandoque uenturus. Inter hos magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter iustum et bonum, quantam inter legem et euangelium, quantam inter Iudaismum et Christianismum.* (Traduction R. Braun, « Sources chrétiennes » n.456, Le Cerf, 2001).

<sup>119</sup> *Adversus Marcionem, liber quartus, XXXIII, 8 : Quasi non et nos limitein quendam agnoscamus Ioannem constitutum inter uetera et noua, ad quem desineret Iudaismus et a quo inciperet Christianismus, non tamen ut ab alia uirtute facta sit sedatio legis et prophetarum, et initiatio euangelii in quo est dei regnum, Christus ipse. Nam et si probauimus et uetera transitura et noua successura praedicari a creatore, si et Ioannes antecursor et praeparator ostenditur uiarum domini euangelium superducturi et regnum dei promulgaturi, et ex hoc iam quod Ioannes uenit ipse erit Christus qui Ioannem erat subsequutus ut antecursorem, et si desierunt uetera et coeperunt noua interstite Ioanne, non erit mirum quod ex dispositione est creatoris, ut undeunde magis probetur quam ex legis et prophetarum in Ioannem occasu et exinde ortu regnum dei.* (Traduction R. Braun, « Sources chrétiennes » n.456, Le Cerf, 2001).

## **B) *Christianismus***

On pourrait donc se demander pourquoi ce terme est absent des écrits « catholiques ». La référence la plus ancienne de *christianismus* (en grec, *Χριστιανισμός*) est antérieure à Tertullien puisqu'elle se trouve dans la *lettre d'Ignace d'Antioche aux Magnésiens* de la fin du I<sup>er</sup> siècle, en X, 1 :

« Ne soyons donc pas insensibles à sa bonté. Car s'il nous imite selon ce que nous faisons, nous n'existons plus. C'est pourquoi faisons-nous ses disciples et apprenons à vivre selon le christianisme. Car celui qui s'appelle d'un autre nom en dehors de celui-ci, n'est pas à Dieu. Rejetez donc le mauvais levain, vieilli et aigri, et transformez-vous en un levain qui est Jésus-Christ. Qu'il soit le sel de votre vie, pour que personne parmi vous ne se corrompe, car c'est à l'odeur que vous serez jugés. Il est absurde de parler de Jésus-Christ et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, en qui s'est réunie toute langue qui croit. »<sup>120</sup>

On pourrait, mais ce n'est qu'une hypothèse, penser qu'il connaît ce terme dès ses premiers écrits mais sans l'utiliser ; ou bien que ce nom propre lui est inconnu avant sa période montaniste. Il nous est évidemment impossible, pour l'instant, de trancher cette question de façon nette. Il est possible, à la lecture des deux extraits de Tertullien évoqués précédemment qu'il cherche à bien individualiser la religion chrétienne par rapport au judaïsme. Le courant chrétien est donc bien différent, dans son essence et ses principes religieux. Il a désormais sa propre identité. Et cela lui permet en plus de se démarquer des hérétiques, notamment Marcion en rappelant la filiation entre christianisme et la religion hébraïque. Quant aux écrits « catholiques », cette absence s'expliquerait par le besoin de ne pas choquer les autorités romaines, en proclamant que la religion chrétienne est un véritable institué face au pouvoir impérial. C'est peut être la raison pour laquelle il utilise un lexique bien précis, lui permettant de s'inscrire dans une catégorie de la société romaine : *religio*, *secta*, *disciplina*... Nous reviendrons sur cette question au cours de cette seconde

---

<sup>120</sup> Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, X, 1 (traduction P.-Th. Camelot, « Sources chrétiennes », n.10) : 80 à 93.

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

partie car elle nous semble très importante pour comprendre les choix de vocabulaire employés par notre auteur.

Pour nommer un individu ou un groupe d'individus (par exemple une église locale), il utilise une terminologie précise mais très différenciée : des formules métaphoriques comme *apostolus, oleaster, manus...* ; des mots désignant une fonction au sein de l'Église : *presbyter, episcopus...* Une part importante du lexique employé sert aussi à préciser une situation sociale, à désigner par exemple une parenté au sein de la famille prise au sens large comme *filius, puella...* ; ainsi qu'au sein du couple (*uxor, maritus...*). De plus, certaines dénominations évoquent des rites ou des valeurs propres aux chrétiens : *patientia, puditicia, triclinium...* Enfin, un nombre non négligeable de termes font écho au domaine du droit, au vocabulaire de la procédure employé dans les tribunaux (*causa, factio, innocentia...*) ; et à un lexique de type juridique (*fides, ordo, gens...*).

### **C) Les noms propres**

L'*index thématique* comporte aussi toute une série de noms propres, que nous avons regroupés en deux tableaux différents, selon la temporalité et l'origine du vocabulaire. Tout d'abord, le tableau n.6 recense les noms propres utilisés par Tertullien pour nommer les chrétiens et qui ont pour source principale le Nouveau Testament. Nous avons indiqué la référence dans la linéarité du texte, le nom, des éléments de biographie ; ainsi que le contexte permettant de situer le passage.

**Tableau n.6 : noms propres désignant des chrétiens  
(issus du Nouveau Testament)**

<i>Référence</i>	<i>Noms propres</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De baptismo</i> , XIV, 2	Appolos	Juif originaire d'Alexandrie qui a suscité des coteries au sein de l'Église de Corinthe ; contre lesquelles Paul s'est élevé.	Divisions au sein de la communauté ; polémique sur la mission de Paul (prêcher ou baptiser).
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXXII, 02	Clemens	Évêque de Rome, ordonné par Pierre (92 /93).	Ex : Clément ordonné par Pierre Question des Églises apostoliques.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , VII, 7	Colonenses	Membres de l'Église de Colosses, ville de Phrygie.	Paul les met en garde contre la philosophie et ses dangers.
<i>De baptismo</i> , XIV, 2	Corinthius	Communauté chrétienne de Grèce, à qui est adressée les lettres de Paul.	Divisions au sein de la communauté ; polémique sur la mission de Paul (prêcher ou baptiser).
<i>De baptismo</i> , XIV, 1	Crispus	Chef de synagogue à Corinthe, baptisé par Paul.	Polémique avec les hérétiques au sujet de la mission de Paul et sa capacité à baptiser.
<i>De paenitentia</i> , VIII, 1	Ephesus	Église d'Éphèse fondée par Paul.	Ils sont accusés par Paul d'avoir abandonné la charité. Ils doivent faire pénitence.
<i>De baptismo</i> , XIV, 1	Gaius	Habitant de Corinthe, baptisé par Paul ; originaire de Macédoine ?	Polémique avec les hérétiques au sujet de la mission de Paul et de sa capacité à baptiser.
<i>De cultu feminarum</i> (I), III, 3	Jude	Frère de Jésus ; peut être l'auteur de l' <i>épître</i> de Jude, qui se présente comme « frère de Jacques ».	<i>Livre d'Énoch</i> . Nous lisons que tout livre propre à nous instruire est inspiré par Dieu. On peut voir que les Juifs l'ont rejeté par la suite, pour cette raison précisément, comme presque tous les autres textes qui évoquent le christ.
<i>De paenitentia</i> , VIII, 1	Laodicens	Nom d'une communauté chrétienne de Phrygie, voisine de Colosses et de Hiérapolis ; fondée par Éphaphras.	L'apôtre blâme ceux de Laodicée de mettre leur confiance dans les richesses. Ils doivent faire pénitence.

## Deuxième partie

### Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne

<i>Référence</i>	<i>Noms propres</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De praescriptione haereticorum</i> XX, 4	Matthius	Collecteur d'impôts à Capharnaüm, devenu l'un des douze apôtres.	Choix de Matthieu pour remplacer Judas ; prédication en Judée avec l'aide de l'Esprit.
<i>De paenitentia</i> , VIII, 1	Pergamenus	Communauté chrétienne à qui est adressée une des lettres de Paul.	L'Apôtre réprimande ceux de Pergame d'enseigner des doctrines perverses. Ils doivent faire pénitence.
<i>Apologeticum</i> , XXI, 24	Pilatus	Gouverneur de Judée ; responsable de la « Passion » de Jésus.	Il est chrétien de cœur ; il annonce à Tibère les faits de Jésus.
<i>De baptismo</i> , XVIII, 02	Philippos	Un des douze apôtres ; originaire de Bethsaïde.	Exemple : baptême de l'eunuque. Intervention de l'Esprit.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , III, 11	Phygalos	Chrétien d'Asie mineure qui abandonne Paul, pour des raisons inconnues.	Comparaison avec d'autres hérétiques dont Hermogène. Il est accusé d'avoir abandonné le Christ.
<i>De paenitentia</i> , VIII, 1	Sardus	Communauté chrétienne à qui est adressée une des lettres de <i>l'Apocalypse</i> .	Paul accuse ceux de Sardes de n'avoir que des œuvres imparfaites.
<i>De baptismo</i> , XVIII, 3	Simon	Frère de Jésus ; nom juif de Pierre ?	Après le baptême de Paul, il le reconnaît comme un élu.
<i>De praescriptione haereticorum</i> XXXII, 02	Smyrna	Communauté chrétienne à qui est adressée une des lettres de Paul.	Par exemple, l'Église de Smyrne rapporte que Polycarpe fut installé par Jean.
<i>De baptismo</i> , XIV, 1	Stephanas	Étienne, un des tous premiers chrétiens de Corinthe et d'Achaïe ; baptisé par Paul.	Polémique avec les hérétiques au sujet de la mission de Paul et sa capacité à baptiser sa maison.
<i>De paenitentia</i> , VIII, 1	Thyacire	Communauté chrétienne de Lydie à qui est adressée une des lettres de Paul.	Paul reproche aux gens de Thyacire de se livrer à la fornication et de manger des viandes consacrées aux idoles.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , VIII, 1	Tito	Disciple de Paul ; s'est rendu avec lui au concile de Jérusalem.	Hérésie vue comme un crime de la chair. Paul lui conseille de rejeter un hérétique.

<i>Référence</i>	<i>Noms propres</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De baptismo</i> , XXV, 5	Thecla	Première martyre de notre ère ; originaire d'Iconium ; convertie par Paul lors de son premier voyage.	Exemple de Thècle, qui sert aux femmes pour défendre le droit à enseigner et baptiser.
<i>De baptismo</i> , X, 1	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Question du baptême de Jean : est-il du ciel ou de la terre ?
<i>De baptismo</i> , X, 2	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Question du baptême de Jean : Jean, lisons nous fut envoyé par le Seigneur pour cet office précis ; au demeurant il restait homme.
<i>De baptismo</i> , X, 4	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean n'avaient pas reçu l'Esprit-saint.
<i>De baptimo</i> , X, 5	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Question du baptême de Jean.
<i>De baptismo</i> , XI, 4	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Jean est vu comme le précurseur du baptême ; exemple.
<i>De baptismo</i> , XII, 4	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Le baptême de Jean aurait dû être un signe expliquant la divinité de Jésus.
<i>De baptismo</i> , XII, 5	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Éloge de Jean-Baptiste, qui est vu comme le plus grand homme.
<i>De baptismo</i> , XX, 1	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Le baptême de Jean est vu comme un modèle : on le réalise en confessant ses péchés.
<i>De oratione</i> , I, 3	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Jean apprend à ses fidèles à prier. Il est vu comme un précurseur, comme un modèle.
<i>De oratione</i> , XXV, 04	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Pouvoir thaumaturgique de Jésus, qui guérit un paralytique au Temple. Il est accompagné par Jean.
<i>De praescriptione haeticorum</i> , XXXVI, 3	Ioannus	Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth ; dit le Baptiste.	Évocation de la mort de Paul ; qui est comparée à celle de Jean. Vu comme un moment de joie.
<i>De baptismo</i> , XVI, 1	Ioannus	Apôtre Jean ; un des douze disciples de Jésus ; rédacteur d'un Évangile et de l' <i>Apocalypse</i> ; (mort en exil à Patmos) ?	Le martyre vu comme un second baptême de sang, annoncé par Jean.
<i>De praescriptione haeticorum</i> , XXII, 5	Ioannus	Apôtre Jean ; un des douze disciples de Jésus ; rédacteur d'un Évangile et de l' <i>Apocalypse</i> ; (mort en exil à Patmos) ?	Il est vu comme le disciple préféré du Seigneur ; recommandé à Marie pour être son second fils.



**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

<b>Référence</b>	<b>Noms propres</b>	<b>Éléments de biographie</b>	<b>Contexte</b>
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXXII, 2	Ioannus	Apôtre Jean ; un des douze disciples de Jésus ; rédacteur d'un Évangile et de l' <i>Apocalypse</i> ; (mort en exil à Patmos) ?	Par exemple, l'Église de Smyrne rapporte que Polycarpe fut installé par Jean ; question des Églises apostoliques.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXXIII, 10	Ioannus	Apôtre Jean ; un des douze disciples de Jésus ; rédacteur d'un Évangile et de l' <i>Apocalypse</i> ; (mort en exil à Patmos) ?	Quant à Jean, dans l' <i>Apocalypse</i> , il reçoit l'ordre de châtier ceux qui mangent les viandes consacrées aux idoles et qui commettent des fornications ; question des caïnites.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXXVI, 3	Ioannus	Apôtre Jean ; un des douze disciples de Jésus ; rédacteur d'un Évangile et de l' <i>Apocalypse</i> ; (mort en exil à Patmos) ?	L'apôtre Jean y est plongé dans l'huile bouillante : il en sort indemne et se voit relégué dans une île.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XX, 4	Judas	Fils de Simon Iscariot ; un des douze apôtres qui livra Jésus aux Juifs.	Mission des apôtres dans le monde. Matthieu succède à Judas.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXII, 5	Judas	Fils de Simon Iscariot ; un des douze apôtres qui livra Jésus aux Juifs.	Désigné comme le futur traître par le Seigneur.
<i>Ad uxorem</i> , III, 6	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Paul vu comme un exemple ; Question du mariage ; il faut mettre en avant le célibat.
<i>De baptismo</i> , XII, 1	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Le baptême est nécessaire au salut ; Paul est le seul des apôtres à recevoir le baptême ; objection des hérétiques.
<i>De baptismo</i> , XII, 2	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Le baptême est nécessaire au salut ; Paul est le seul des apôtres à recevoir le baptême ; objection des hérétiques.
<i>De baptismo</i> , XIII, 4	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Conversion de Paul sur le chemin de Damas ; évocation du fait que Paul sait que Jésus est le Christ.
<i>De baptismo</i> , XIV, 2	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Divisions au sein de la communauté de Corinthe ; Opposition entre Paul et Apollos.
<i>De baptismo</i> , XVII, 5	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Question du droit des femmes à baptiser et d'enseigner ; appui sur l'autorité de Paul pour la rejeter.
<i>De baptismo</i> , XVIII, 3	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Baptême de Paul ; il est reconnu comme un élu.

<i>Référence</i>	<i>Noms propres</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De oratione</i> , XV, 2	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Paul laisse son manteau pendant la prière avec Carpus ; question de la toilette des femmes.
<i>De oratione</i> , XX, 2	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Avec Pierre, Paul exige une toilette sobre pour les femmes, surtout les cheveux.
<i>De oratione</i> , XXIV, 1	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Actes et des Épîtres</i>	Paul donne la communion sur un navire (exemple, référence).
<i>De praescriptione haereticorum</i> , VI, 1	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Paul, qui, ailleurs, dans son <i>Épître aux Galates</i> compte les hérésies parmi les crimes de la chair, et qui conseille à Tite de rejeter un hérétique après une première admonition, parce qu'un tel homme est perverti et qu'il pêche, étant condamné par son propre jugement.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 1	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Les hérétiques mettent donc en avant, pour incriminer l'ignorance des apôtres, ce fait que Pierre et ceux qui l'accompagnaient furent repris par Paul.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 2	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Argument utilisé par les hérétiques selon lequel Paul aurait critiqué les apôtres.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 3	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Exemple de Paul et de la période d'avant sa conversion ; débat avec les hérétiques.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 5	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Ajout par Paul d'un nouvel évangile dans le contenu des Écritures.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 9	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Unicité du contenu des Évangiles ; mission de Paul visant à convertir les « gentils ».
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIV, 3	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des <i>Épîtres</i> .	Exemple de Paul ; circoncision de Timothée par Paul.

## Deuxième partie

### Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne

<i>Référence</i>	<i>Noms propres</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De praescriptione haereticorum, XXV, 2</i>	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des Épîtres.	Qu'ils aient annoncé certaines choses en public pour tout le monde, et qu'ils en aient confié d'autres secrètement à un petit nombre. Cela, parce que Paul s'est servi du mot suivant en s'adressant à Timothée : « Ô Timothée, garde le dépôt » et encore : « Conserve le précieux dépôt. »
<i>De praescriptione haereticorum, XXV, 2</i>	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des Épîtres.	Paul enseigne un contenu orthodoxe de la foi ; sur le modèle des autres apôtres.
<i>De praescriptione haereticorum, XXXVI, 3</i>	Paulus	Juif, citoyen romain ; auteur des Épîtres.	Évocation du martyr de Paul ; moment heureux pour l'Église.
<i>De baptismo, IV, 3</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Il n'y a aucune différence entre celui qui est lavé dans la mer ou dans un étang, dans un fleuve ou une source, dans un lac ou un bassin. De même, il n'y a pas de différence entre ceux que Jean a baptisés dans le Jourdain et Pierre dans le Tibre.
<i>De baptismo, IX, 3</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Pierre est comparé avec un rocher, sur lequel coule l'eau du baptême.
<i>De baptismo, XII, 3</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Réponse aux hérétiques qui affirment que les apôtres n'ont pas connu le baptême. Exemple de Pierre qui demandait à être lavé.
<i>De baptismo, XII, 6</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	D'autres, - et c'est assez artificiel - avancent alors que les apôtres reçurent une suppléance du baptême le jour où dans la barque ils furent recouverts par les vagues, et Pierre lui-même lorsqu'il coula dans la mer sur laquelle il marchait.
<i>De baptismo, XII, 8</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Parle au nom de l'Esprit ; un seul baptême.
<i>De oratione, VII, 3</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Pierre demande au Seigneur s'il doit remettre les péchés jusqu'à sept fois.

<i>Référence</i>	<b>Noms propres</b>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De oratione</i> , XX, 2	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Il est vu comme une autorité en termes de toilette.
<i>De oratione</i> , XXV, 3	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Il a eu une vision sur un navire puis il est allé prier.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , VIII, 3	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Au début de la Prédication, Pierre ne l'avait pas encore déclaré fils de Dieu.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 1	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Polémique avec les hérétiques ; ils mettent donc en avant, pour incriminer " l'ignorance " des apôtres, ce fait que Pierre et ceux qui l'accompagnaient furent repris par Paul.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 5	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Polémique avec les hérétiques ; Paul aurait blâmé Pierre d'avoir écrit un autre évangile.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 7	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Puis, ainsi qu'il le raconte lui-même, il monta à Jérusalem pour faire connaissance avec Pierre comme c'était son devoir et son droit, puisqu'il participait à la même foi et à la même prédication.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 9	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Aussi lui donnèrent-ils la main droite en signe de concorde et d'union. Ils réglèrent le partage des fonctions, mais sans diviser l'évangile : il ne s'agissait point de prêcher chacun un évangile différent, mais d'annoncer le même évangile aux différents groupes, Pierre aux circoncis, Paul aux gentils.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIII, 10	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Le passé païen de Paul est remis en cause, et donc son enseignement.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXIV, 2	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Polémique avec les hérétiques au sujet de la doctrine prêchée par Pierre (réprimande de Paul).

**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

<i>Référence</i>	<i>Noms propres</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De praescriptione haereticorum, XXIV, 3</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Exemple : c'est comme si Pierre avait critiqué Paul de ce que, tout en prohibant la circoncision, il avait circoncis lui-même Timothée.
<i>De praescriptione haereticorum, XXXII, 2</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	L'Église de Rome montre que Clément a été ordonné par Pierre. Question des Églises apostoliques.
<i>De praescriptione haereticorum, XXXVI, 3</i>	Petrus	Apôtre de Jésus, originaire de Bethsaïde ; crucifié à Rome vers 64 ou 67.	Pierre y subit un supplice semblable à celui du Seigneur ; heureux apôtres.
<i>De praescriptione haereticorum, XXIV, 3</i>	Timotheos	Disciple et compagnon de Paul ; s'est rendu à Éphèse et en Macédoine à la demande de Paul.	Il a été circoncis par Paul. Exemple.
<i>De praescriptione haereticorum, XXV, 2</i>	Timotheos	Disciple et compagnon de Paul ; s'est rendu à Éphèse et en Macédoine à la demande de Paul.	Cela, parce que Paul s'est servi du mot suivant en s'adressant à Timothée : " Ô Timothée, garde le dépôt ", et encore : " Conserve le précieux dépôt. " Annonces faites par Paul.
<i>De praescriptione haereticorum, XXV, 4</i>	Timotheos	Disciple et compagnon de Paul ; s'est rendu à Éphèse et en Macédoine à la demande de Paul.	Ou ne fait-il pas plutôt partie de cette recommandation dont il dit : « Je te confie cette recommandation, mon cher fils Timothée. »

Le tableau n.7 permet lui de visualiser les noms propres non bibliques employés par notre auteur. Nous entendons par là toute référence à une personne ou d'un groupe d'individus ne faisant pas partie du corpus du Nouveau Testament ; et qui pour l'un est contemporain de Tertullien.

**Tableau n.7 : noms propres désignant des chrétiens  
(non bibliques)**

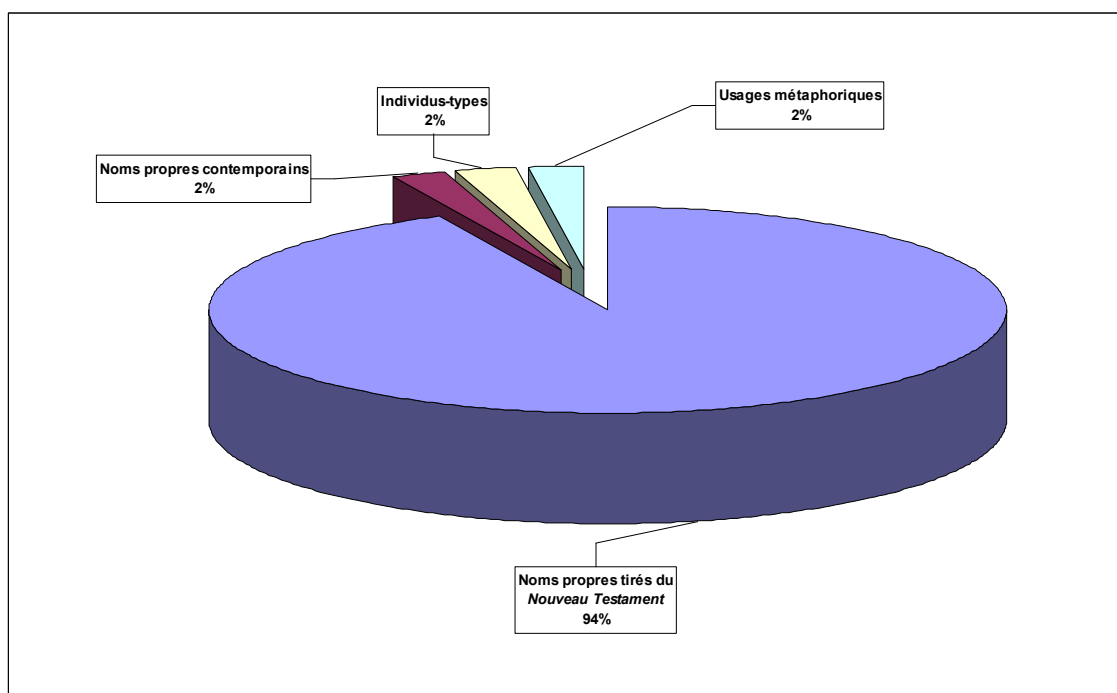
<i>Référence</i>	<i>Noms propres non bibliques</i>	<i>Éléments de biographie</i>	<i>Contexte</i>
<i>De praescriptione haereticorum</i> XXX, 2	Eleutherius	Pape de l'Église catholique, vers 174-189 ; originaire de Nicopolis.	Terme servant de référence chronologique : rappel de l'expulsion de Marcion.
<i>Apologeticum</i> , III, 1	Gaius Seius	Formule utilisée par les juristes.	Un exemple d'un chrétien s'étant converti ; haine du nom chrétien.
<i>Apologeticum</i> , IX, 5	Juppiter ( <i>christiani</i> )	Jupiter	Un exemple pour montrer que les chrétiens ne commettent pas de crime de sang ; critique des sacrifices.
<i>Apologeticum</i> . III, 1	Lucius Titius	Formule utilisée par les juristes.	Un exemple d'un chrétien s'étant converti ; haine du nom chrétien.
<i>De praescriptione haereticorum</i> , XXXII, 02	Polycarpus	Père apostolique, évêque de Smyrne ; a comme disciple Irénée ; mort en martyr en 155.	Par exemple, l'Église de Smyrne rapporte que Polycarpe fut installé par Jean.
<i>De baptismo</i> , XX, 5	Tertullianus	Père de l'Église, né à Carthage (155-225).	Le baptême est un acte permettant d'accéder ensuite au salut ; vu comme un pécheur.

Pour nommer un individu ou un collectif, notre auteur a donc recours aux noms propres, même si quantitativement leur emploi est beaucoup plus faible, avec seulement 91 fiches sur 1094, soit 8% du total. Cependant, il est frappant de voir un très net déséquilibre au profit de l'onomastique biblique : sur les 31 noms propres recensés, 6 seulement semblent non bibliques, et pour seulement trois qui sont contemporains de Tertullien (son *cognomen* étant compté dans cette liste), soit 16, 1% du total des patronymes ; et seulement six fiches sur les 92 de la rubrique onomastique.

Il nous faut donc ici tenter de comprendre ce déséquilibre et voir quelles en sont les logiques éventuelles.

## 2) L'onomastique. Importance du milieu Paulinien

En dressant la présentation des dénominations de l'*index thématique*, nous avons rapidement évoqué la partie « onomastique » en mettant l'accent sur un déséquilibre au niveau de l'emploi des noms propres. Il semble, en effet que Tertullien ait fait référence majoritairement à des individus présents dans le Nouveau Testament. Et que par conséquent, on pourrait y voir une volonté de ne pas nommer des chrétiens de son temps. Afin de mieux visualiser ce qui semble être une autre logique de discours propre à notre auteur, nous avons construit un nouveau graphique permettant d'aborder cette question de façon quantitative.



**Graph. 10 : onomastique**

Ce graphique permet de visualiser les quatre types de noms propres utilisés par Tertullien : tout d'abord ceux qui sont issus du Nouveau Testament ; le second groupe concerne les individus qui lui

sont contemporains ; le troisième groupe indique un emploi métaphorique. Enfin, le quatrième type de vocabulaire concerne des individus qui portent un nom mais qui n'existent pas dans la réalité (des individus types). Une simple lecture permet de vérifier de manière quantitative le constat dressé auparavant à partir du tableau : il y a bien une hiérarchie marquée au niveau de l'onomastique, ce qui traduit vraisemblablement des choix d'écriture du discours. En effet, 94% des noms propres recensés sont bibliques. Les autres groupes ont un emploi égal mais très faible, à 2% chacun. On peut donc déjà en conclure que Tertullien n'utilise pas ou très peu de noms propres pour désigner des chrétiens de son temps. Outre une dimension atemporelle du discours déjà évoquée dans la première partie, il nous faut ici nous interroger sur les motivations de ce choix, qui ne semble pas être le fruit du hasard.

### **A) Une forte imprégnation biblique**

Tout d'abord, les personnages les plus cités sont issus de la Bible, plus particulièrement du Nouveau Testament. Certains sont d'abord contemporains de Jésus puisqu'ils ont été témoins de sa vie publique, de sa Prédication : Pierre (Petrus), Jean (Ioannes, Jean le Baptiste ; l'évangéliste Jean), Judas Iscariot, l'évangéliste Matthieu, Simon. Les autres noms propres sont utilisés pour des individus ou des communautés qui sont souvent postérieures, à partir des années 40 du I<sup>er</sup> siècle. Par exemple, c'est le cas de Paul de Tarse, qui est considéré comme un apôtre, suite à sa conversion vers 34, mais qui n'a peut-être jamais vu ni connu Jésus.<sup>121</sup> Tertullien fait donc référence à deux moments précis de l'histoire des débuts du christianisme : la vie publique de Jésus (30 à 33) ; la période paulinienne (surtout après l'été 44, date de son premier voyage, jusqu'en 67 ou 68, qui est la date présumée de sa mort à Rome).

---

<sup>121</sup> M.-Fr. Baslez, *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris, Fayard, 1999 : 75-76 : « De toute façon, Saül ne l'a pas connu. La thèse d'un délai de quelques dix-huit mois entre l'exécution du Christ (en 33) et la conversion de Saül (fin 34) pourrait trouver confirmation dans une tradition qui étale précisément sur ce laps de temps les apparitions du Ressuscité, dont Saül fut le dernier bénéficiaire. Cela ramène à un an, au plus, le séjour de l'étudiant dans la capitale juive, mais c'était la durée normale de l'apprentissage pharisien. Cependant, ce débat est encore flou dans ses conclusions, notamment à cause du témoignage direct de Paul en II *Cor.*, 5, 16. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il a connu le Christ « selon la chair. »



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Qui sont les personnages cités et issus de ce milieu paulinien ? Par « milieu paulinien », nous entendons le contexte historique et géographique, c'est-à-dire l'ensemble des noms recensés faisant partie du monde dans lequel Paul a réalisé son parcours de prédicateur : les cités de la Diaspora hellénistique ; sans oublier Rome qui a vu naître une forte communauté chrétienne, qui connut vers 64 une persécution. Le document suivant, qui est une carte présentant les voyages de Paul, permet de se repérer dans l'univers géographique de « ceux de Paul ». <sup>122</sup>



Tout d'abord, le nom Apollos, dit aussi « frère de Paul » (abréviation d'Apollonius), est utilisé par Tertullien. Il est identifié avec un juif d'Alexandrie, de tendance johannique, et donc il est considéré comme un des disciples de Jean-Baptiste. Docteur de la Loi, bon orateur et charismatique, catéchisé par Aquila et Prisca à Éphèse, il fut envoyé par eux à Corinthe. Il y effectua une longue mission, où il se constitua son propre groupe de fidèles. Puis il rejoignit Paul à Éphèse. Fidèle jusqu'au bout, il part ensuite rejoindre Paul à Nicopolis, à la fin de sa vie ; tout en

<sup>122</sup> M.-Fr. Baslez, *St Paul*, Paris, Fayard, 1999 : 21.

visitant Tite en Crète. Apollos est souvent identifié comme l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*, écrite après la mort de Paul.

Le second personnage cité est Clemens, qui est un des « collaborateurs » de Paul. C'est un chrétien de la ville de Philippies mentionné en *Ph.*, 4, 3. L'identification avec Clément de Rome, responsable d'une des Églises de la capitale à la fin du I<sup>er</sup> siècle est improbable. Peut être est-ce la cité de Troas en Asie ? Il est désigné par un surnom latin très répandu, surtout en Italie, et en particulier à Philippies.

Tertullien fait aussi mention dans ses écrits d'un certain Crispus : c'est un juif converti de Corinthe, qui auparavant était chef d'une synagogue (*Archisynagogos* de Corinthe). Il fut baptisé par Paul (I, *Cor.*, 114). Son nom évoque vraisemblablement un juif romanisé, désigné par un surnom latin assez répandu, surtout en Italie : celui qui est « frisé ».

Gaius, quant à lui, est un habitant de Corinthe, baptisé par Paul. (I *Co* 1.14). Il semble être originaire de Macédoine, mais rien ne semble sur à ce sujet. Paul résida chez lui lors de sa troisième visite à Corinthe (*Rm.*16, 23). Il rapporte que c'est dans sa propre maison que Gaius réunissait la communauté chrétienne de Corinthe. Origène mentionne une tradition selon laquelle il serait le premier évêque de Thessalonique ; Gaius étant peut être le prénom de Titius Justus.

Le quatrième nom propre, d'origine grecque, fait aussi référence au milieu paulinien puisqu'il s'agit de Philippos (Philippe), un des sept membres du groupe d'Étienne. Juif de Jérusalem, de la tendance helléniste, il évangélisa la Samarie après la mort d'Étienne. Il convertit un eunuque éthiopien sur la route de Jérusalem à Gaza :

« Si Philippe baptisa si rapidement l'eunuque, rappelons-nous que le seigneur avait témoigné de sa faveur envers lui d'une façon manifeste et explicite : c'est l'esprit qui avait donné à Philippe de prendre cette route. De son côté, l'eunuque ne se trouvait pas inactif : ce n'est pas un désir subit qui le poussa à demander le baptême, mais il était allé au temple pour prier et il s'appliquait à lire la Sainte Écriture. C'est ainsi que devait le trouver l'apôtre envoyé par Dieu spontanément. Puis une nouvelle fois, l'Esprit ordonna à Philippe de rejoindre l'eunuque près de son char.

À ce moment, un texte se présente, relatif à la foi elle-même ; l'exhortation est reçue, le seigneur annoncé, la foi suit sans délai,

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

l'eau aussitôt est trouvée, puis sa mission terminée, l'apôtre est enlevé. »<sup>123</sup>

Puis, il évangélisa Césarée, où il se fixa définitivement. Charismatique, puisque ses quatre filles prophétisaient, il fut l'hôte de Paul à Césarée. La Tradition rapporte qu'il est mort à Hiérapolis.

Originaire d'Éphèse, Phygalos (Phygèle) est un converti, qui fit ensuite défection. Ce nom est là aussi d'origine grecque et il est caractéristique d'un Éphésien de souche, probablement de la petite ville de Phygalie, au sud d'Éphèse.

Stephanas (Étienne), quant à lui, est le premier converti de Paul à Corinthe (I, *Cor.* 1. 16). Hôte d'une Église domestique, il fut baptisé par Paul lui-même, avec sa famille. Il fit un compte-rendu à Paul lors de son voyage à Éphèse, afin de lui dresser un état de l'Église. Homme important, il était propriétaire d'esclaves. Son nom est aussi grec, et il se présente sous la forme populaire d'un diminutif (*Stephanèphoros*), qui est surtout porté en Grèce par des gens d'origine servile.

Thecla (Thècle) est une sainte de l'Église catholique. Elle appartenait à une riche famille païenne d'Iconium. Elle aurait vécu au I<sup>er</sup> siècle. Paul, de passage à Iconium, délivre son enseignement dans la maison d'Onésiphore, et affirme que l'on ne doit vénérer qu'un seul Dieu et vivre chastement. La mère de Thècle et son fiancé Thamyras, irrités de l'influence de Paul sur Thècle, le conduisent devant le proconsul. Paul est alors jeté en prison. La Tradition rapporte que Thècle achète le geôlier pour le rejoindre, et écouter toute la nuit le récit des miracles de Jésus. Sa famille, alarmée, et soutenue par la foule menaçante, fait de nouveau appel au proconsul. Paul est chassé de la ville et Thècle, à la demande de sa mère est condamnée au bûcher. Mais un orage miraculeux sauve la nouvelle disciple. Thècle rejoint alors Paul à Antioche. Un magistrat de cette ville séduit par la jeune fille cherche à la « violer », mais elle défend sa vertu. Le magistrat l'accuse faussement

---

<sup>123</sup> Ce fait est d'ailleurs rapporté par Tertullien, dans *De baptismo*, XVIII, 02 : *Quodsi quia Philippus tam facile tinxit eunuchum, recogitemus manifestam et exertam dignationem domini intercessisse. Spiritus Philippo praeceperat in eam uiam tendere : spado et ipse inuentus est non otiosus nec qui subito tingui concupisceret, sed ad templum orandi gratia profectus scripturae diuinae impressus : sic oportebat deprehendi cui ultro deus apostolum miserat, ad quem rursus spiritus ut se curriculo eunuchi adiungeret iussit : scriptura ipsius fidei occurrit in tempore, exhortatus adsumitur, dominos ostenditur, fides non moratur, aqua non expectatur, apostolus perfecto negotio abripitur.* (Traduction R.P. Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

et elle est condamnée par le gouverneur à être dévorée par des bêtes sauvages, malgré les protestations des femmes de la cité et notamment d'une veuve, nommée Triphéna (Tryphaine). Triphéna, dont la fille venait de mourir, désirait adopter Thècle. Elle subit plusieurs supplices, mais chaque fois un nouveau miracle l'épargnait. Devant tant de prodiges, le gouverneur accepte de la libérer. Installée à Séleucie, elle se serait construit un ermitage où elle aurait passé ses derniers jours, jusqu'à l'âge de 80 ans. Elle y serait enterrée.

Les *Actes de Paul et Thècle*, qui furent largement diffusés en Orient, sont à l'origine de sa vénération. Elle fut considérée comme première femme martyre et même comme l'égale des apôtres. Son culte se répandit dès le IV<sup>e</sup> siècle en Occident.

Paul eut aussi comme « collaborateur » Timotheos (Timothée). Fils d'une mère juive qui l'initia aux Écritures et d'un père grec, né à Lystres, il était très estimé par les chrétiens de cette ville et d'Iconium. Circoncis par Paul, il fit partie du second voyage missionnaire, où il fut le co-auteur des *Épîtres aux Thessaloniens* (I, II). Lors de sa deuxième mission, il resta à Beroia pour régler les problèmes des Églises de Macédoine, puis rejoignit Paul à Corinthe.

Il exerça des responsabilités au sein de l'Église, au sein d'une des communautés d'Éphèse (*Episcopos*). Appelé à Rome par Paul à la fin de sa vie, il fut prisonnier lui-même et travailla à Éphèse avec Marcus et avec l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* (Apollos). Il est l'auteur possible de *l'Épître aux Colossiens*. Son nom est d'origine grecque, porté fréquemment par des Sémites et des Juifs hellénisés.

Tito (Tite) est aussi un personnage important de l'univers paulinien. Né d'une famille grecque et converti par Paul lui-même (*Tite*, I, 4), il s'était rendu au concile de Jérusalem (*Galates*, II, 1-3) vers 49. Ce premier acte d'une Église en constitution est considéré comme la réunion des Anciens autour des apôtres, sur le modèle de l'assemblée de Moïse (*Actes*, XV). Puis, à Corinthe, il réussit à retourner la situation en faveur de Paul (*II Cor.*, VII, 7). Enfin, il fut chargé d'achever d'organiser l'Église de Crète. La Tradition le fait mourir évêque de l'île.

Enfin, le personnage auquel Tertullien fait souvent référence, est Paulus (Saül ou Paul de Tarse). Il nous semble peu utile ici de dresser

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

une biographie complète de Paul, d'autant plus que nous avons déjà abordé des éléments biographiques au cours de ce travail.<sup>124</sup>

Les écrits de Tertullien mentionnent plusieurs communautés de chrétiens appartenant à la partie orientale de l'Empire romain, des cités possédant au départ une forte communauté juive, et qui sous l'action de Paul, se sont converties à la religion chrétienne : Colonenses (Colosses), Corinthius (Corinthe), Ephesus (Éphèse), Laodicens (Laodicée), Pergamenus (Pergame), Sardus (Sardes), Thyacire (Thyatire). Le contexte permet de bien voir que Tertullien, quand il emploie ces noms propres, fait référence à la communauté chrétienne ; et non aux habitants de ces cités. Par exemple, dans *De Praescriptione haereticorum*, VII, 7, il affirme :

« De là ces fables, ces généalogies interminables, ces questions oiseuses, ces discours qui s'insinuent comme le cancer. L'apôtre, quand il veut nous en détourner, affirme que c'est contre la philosophie (il la nomme expressément) qu'il faut nous mettre en garde. "Veillez, écrit-il aux Colossiens, que personne ne vous trompe par la philosophie et par de vaines séductions, selon la tradition des hommes" et contrairement à la providence de l'Esprit Saint. »<sup>125</sup>

Un autre exemple permet de confirmer cette hypothèse : dans *De paenitentia*, VIII, 1, Tertullien évoque les membres des Églises chrétiennes :

« Si tu en doutes, lis ce que l'Esprit dit aux Églises. Il incrimine les Éphésiens d'avoir abandonné la charité ; il reproche aux gens de Thyacire de se livrer à la fornication et de manger des viandes consacrées aux idoles ; il accuse ceux de Sardes de n'avoir que des œuvres imparfaites ; il réprimande ceux de Pergame d'enseigner des doctrines perverses ; il blâme ceux de Laodicée de mettre leur confiance dans les richesses et, pourtant tous il les avertit de faire pénitence, en recourant aux menaces, il est vrai. »<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Pour une biographie complète sur Paul, outre le livre de M.-Fr. Baslez, nous renvoyons à l'article de l'*Encyclopedia universalis* de P. Bonnard : 645-649 ; ou aux deux ouvrages d'E. Cothenet, *Petite vie de Saint Paul*, Paris, Desclée, 2004 et de J. Becker, *Paul, l'apôtre des Nations*, Paris, Le Cerf, 1998.

<sup>125</sup> *Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae et sermones serpentes uelut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam et inanem seductionem contestatur cauere oportere scribens ad Colossenses : Videte ne qui sit circumueniens uos per philosophiam et inanem seductionem, secundum traditionem hominum, praeter prouidentiam Spiritus sancti.* (Traduction P. de Labriolle, Paris, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

<sup>126</sup> *Id si dubitas, euolue quae spiritus ecclesiis dicat : desertam dilectionem Ephesiis inputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergamemos docentes peruersa reprehendit, Laodicens diuitiis fidentes obiurgat : et tamen omnes*

Ces deux exemples montrent bien que Paul s'adresse aux fidèles chrétiens, à travers toute une série de recommandations disciplinaires ou morales.

Tout d'abord, le terme Colonenses désigne la communauté chrétienne de Colosses. Cette ville de Phrygie est voisine de Laodicée et de Hiérapolis (200 Km à l'est d'Éphèse). Épaphras, originaire de Colosses, fonde les Églises de ces trois villes. Paul adresse une lettre à cette communauté, qu'il n'a pas visitée.<sup>127</sup>

Corinthius (Corinthe) fait référence à la communauté chrétienne de cette cité grecque, capitale de la province romaine d'Achaïe. C'est dans cette ville peuplée (50000 habitants, dont les 2/3 sont des esclaves) que Paul effectua trois séjours de 50 à 58.<sup>128</sup> Corinthe possède une communauté juive importante, à partir de laquelle s'est formé un noyau d'église autour de la maison de Titius Justus. Le terme désigne donc les chrétiens de cette cité, formant l'*ecclesia* de Corinthe.

Une autre cité joua un rôle important dans le parcours paulinien, puisque Paul en fit le centre de son évangélisation : il s'agit d'Ephesus (Éphèse). Le nom évoque la communauté chrétienne de Lydie, sur la côte de la mer Égée. Dès sa fondation, la cité fut métropole de la province d'Asie et siège du gouverneur. Elle connut une intense activité commerciale, artisanale, culturelle et religieuse (le temple d'Artémis ; l'Académie de médecine (*Mouseion*) ; la bibliothèque de Celse en sont quelques illustrations). *L'Épître aux Éphésiens* semble être adressée à un groupe précis de chrétiens, des Églises d'Asie Mineure (dont Éphèse est la plus importante).

La communauté chrétienne de Laodicée (Laodiceus), reçut elle aussi, une lettre de Paul : *L'Épître aux Laodicéens*. Elle a été écrite au IV<sup>e</sup> siècle, en grec puis traduite en latin. Cette lettre aurait été rédigée pendant sa captivité à Césarée. Cette cité est un important carrefour

---

*ad paenitentiam commonet, sub comminationibus quidem.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.316, Le Cerf, 1984).

<sup>127</sup> *L'Épître aux Colossiens*, IV, 16, mentionne une lettre que Paul de Tarse a écrite à Laodicée : « Lisez cette lettre chez vous. Ensuite, donnez-la à l'Église de Laodicée pour que les chrétiens de cette ville la lisent aussi. Et vous, lisez la lettre qui arrivera de Laodicée. » (Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Le Cerf, 2000).

<sup>128</sup> La datation est possible, grâce à une inscription de Delphes, indiquant que Gallion aurait été nommé proconsul de Corinthe en 51 ou 52. D'autres éléments permettent l'identification : le tribunal (*bèma*) ; le marché aux viandes (*nacellum*).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

commercial, très prospère : on y trouvait un centre bancaire et de change ; sans oublier son grand complexe médical (ophtalmologie). L'évangélisation de Laodicée est datée de 52-53, pendant le séjour de Paul à Éphèse (il s'agit peut être d'Épaphras).

Pergamenus, autre terme cité par Tertullien, évoque l'Église de Pergame. Cette cité est située dans la province romaine d'Asie et elle fait partie des « sept Églises d'Asie » évoquées dans l'*Apocalypse* de Jean. Elle est présentée comme le lieu où « Satan a son trône » (*Ap.* II, 13), peut être par référence aux temples de Zeus, Athéna, Dionysos et Asclépios. Elle devint, sous le règne de Domitien, un centre important du culte impérial, à l'origine des tensions entre les chrétiens et les autorités romaines (la persécution d'Antipas est rapportée au verset 12 de la lettre de Paul).

Sardus (Sardes) désigne la communauté chrétienne de Sardes, à laquelle est adressée une lettre de l'*Apocalypse* (troisième lettre, 5 : *Lettre à « l'ange de l'Église des Sardes »*). Le texte date probablement du II<sup>e</sup> siècle, et fait partie d'un ouvrage apocryphe connu en copte sous le nom d'*Actes de Paul*. Il comprend, outre le récit sur la vie de Thècle, la troisième *Épître aux Corinthiens*.<sup>129</sup> Cette ville était réputée pour son commerce de vêtement de luxe (symbole des « vêtements blancs »).

Smyrna (Smyrne) est employée pour désigner les chrétiens de la cité de Smyrne en Asie. Elle se situe sur la côte égéenne, et devient progressivement l'une des cités les plus prospères grâce au développement de son commerce maritime. Il est probable que l'évangélisation débuta assez tôt, venant probablement d'Éphèse. Comme les autres communautés, cette Église a connu rapidement une opposition venant des Juifs, au sujet du Christ mort et ressuscité.

Enfin, la dernière communauté chrétienne que nous présentons ici est Thyacire (Thyatire), qui est l'une des sept Églises primitives d'Asie Mineure citée dans l'*Apocalypse* de Jean, (*Apo.*, I, 11).<sup>130</sup> Elle fut la

---

<sup>129</sup> Selon Tertullien, cet ouvrage est un faux écrit vers 160 à la gloire de Paul par un presbytre d'Asie mineure dont la fraude a été découverte. L'auteur ayant reconnu la falsification, il fut condamné et déchu de son office. Cependant de nombreuses versions furent diffusées en grec, syriaque, arménien et même en latin, ce qui explique que nombre d'ouvrages des Pères de l'Église y fassent allusion.

<sup>130</sup> Tertullien, tout au long de ses écrits, fait référence à l'*Apocalypse* de Jean, et notamment aux Églises d'Asie rapportées dans la prophétie. Il est à noter qu'il ne cite pas celle de *Philadelphie*, alors que les six autres sont présents dans le corpus que nous avons établi.

quatrième Église de Lydie, à qui est adressée une des lettres de Paul. Cette ville est aussi connue pour son artisanat de bronze.

Les autres personnages bibliques, tirés du Nouveau Testament, sont contemporains de Jésus, puisqu'ils en sont les disciples. Il s'agit de Ioannes (Jean)<sup>131</sup>, Iudas (Judas Iscariot), Jude (l'apôtre Jude), Matthius (l'évangéliste Matthieu), Petrus (l'apôtre Pierre)<sup>132</sup> et Simon (Simon).

Ioannes fait donc d'abord référence à l'évangéliste Jean, et ce personnage nous est connu par les Évangiles canoniques, les *Actes des Apôtres*, ainsi que les premiers écrits patristiques (Irénée). Jean, fils de Zébédée et de Salomé, né à Bethsaïde, était le frère de Jacques le Majeur et exerçait le métier de pêcheur. Avant le ministère de Jésus, il semble probable (d'après *Jean*, I, 25-40) qu'il ait été d'abord disciple du Baptiste. Il devint ensuite l'un des Douze (Matthieu, IV, 21). Il est le seul des Douze à être mentionné au moment de la mort de Jésus. Ses frères Jacques et Pierre formaient avec lui le groupe privilégié des disciples de Jésus. Dans le quatrième Évangile, Jean est appelé « le disciple que Jésus aimait », façon de compenser, peut-être, la grande autorité dont fut investi Pierre, son compagnon.. Il séjourna à Éphèse, d'où il gouverna les Églises d'Asie Mineure, probablement après 60. Il aurait été exilé ensuite à Patmos, sous Domitien (81-96). Revenu à Éphèse sous Nerva (96-98), c'est là qu'il serait mort, au début du règne de Trajan (98-117). On attribue à l'apôtre Jean divers ouvrages : des textes canoniques (le quatrième Évangile, les *trois Épîtres* de Jean et l'*Apocalypse*), mais aussi apocryphes (les *Actes apocryphes* de Jean, du II<sup>e</sup> siècle, et trois *Apocalypses apocryphes*).

Ioannes sert aussi à nommer Jean le Baptiste. Né vers 7 av. J.-C., d'un couple âgé composé de Zacharie et Élizabeth, il grandit dans le désert de Judée. C'est dans ce lieu qu'il reçut l'appel au ministère prophétique. Il acquiert très rapidement une vaste renommée, en prêchant et en baptisant dans le Jourdain. Dans ses prêches, il condamne l'ordre

---

Cependant ce terme est utilisé dans les ouvrages montanistes pour désigner l'ange de Philadelphie et non la communauté chrétienne elle-même : *Scorpiace*, XII, 7 : *Item ad Pergamenorum de Antipa, fidelissimo martyre, interfecto in habitatione satanae. Item ad Philadelphienorum, quod a temptatione ultima liberaretur, qui domini nomen non negarat.*

<sup>131</sup> *Ioannes* est employé par Tertullien à 17 reprises pour nommer l'évangéliste Jean (7 fiches) ou Jean le Baptiste (10 fiches).

<sup>132</sup> *Petrus* peut aussi faire partie du milieu paulinien, puisqu'il a rencontré à plusieurs reprises Paul, notamment à Jérusalem au printemps 37.



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

établi en Israël, dénonce les chefs religieux du Temple. Il annonce l'arrivée d'un messie et se présente comme celui qui doit la préparer. Lors du baptême de Jésus dans le Jourdain, il reconnaît en lui le « sauveur annoncé », celui dont il avait parlé. Son ministère ne se limita pas à la vallée du Jourdain puisqu'il se rendit aussi en Samarie, sur le territoire d'Hérode Antipas. Celui-ci, le considérant comme un dangereux agitateur, le fit arrêter. Il mourut dans la forteresse de Machéronte quelques mois plus tard (vers 28 ?).

Un autre disciple est mentionné par Tertullien puisqu'il s'agit de Judas, Judas Iscariot. Dans l'équipe apostolique, il est le trésorier, bien qu'il soit aussi présenté comme un voleur, notamment parce qu'il s'appropriait l'argent qui lui était confié (Jean, 12, 6). Il est surtout connu pour avoir eu un destin terrible, celui d'avoir trahi Jésus, en le livrant aux grands prêtres du Temple de Jérusalem. Son nom est d'ailleurs souvent associé à une infamie, à une trahison. Quelles sont donc les motivations ayant entraîné ce qui est décrit comme une trahison ?

Les textes bibliques rapportent le fait qu'il était prédestiné à trahir, que Jésus l'avait choisi lui, car il était convaincu qu'il trahirait (Jean, 17,12). Les différents exégètes ont proposé des explications diverses et variées : l'amour de l'argent, la jalousie à l'égard des autres disciples, il aurait « changé de camp » pour sauver sa vie, l'amertume... Tertullien insiste bien sûr le fait que Judas est un traître, et sur le fait qu'il était prédestiné à livrer Jésus :

« Jean aurait ignoré quelque chose, lui, le disciple préféré du Seigneur, lui qui dort sur sa poitrine, le seul à qui le Seigneur ait désigné Judas comme le futur traître, lui qu'il recommanda à Marie pour lui tenir lieu de fils à sa place ? »<sup>133</sup>

Deux des disciples sont des frères de Jésus : il s'agit de Jude et de Simon. Ces deux proches de Jésus se présentent comme les « frères du Seigneur », c'est-à-dire qu'ils font partie d'un groupe de quatre personnes qui sont appelés « frères » dans les Évangiles : Jacques, Joseph, Simon et Jude (Matthieu 13, 55 ; Marc 6, 3). Jésus les considère comme ses disciples, comme « ses frères » spirituels à cause de leur obéissance

---

<sup>133</sup> *De praescriptione haereticorum*, XXII, 5 : *Latuit et Ioannem aliquid, dilectissimum Domino, pectori eius incubantem cui soli Dominus Iudam traditorem praemonstravit, quem loco suo filium Mariae demandavit ?* (Traduction P. de Labriolle, *Sources chrétiennes*, n.46, Le Cerf, 1957).

à la volonté du Père. Cependant, plusieurs interprétations du lien qui unit Jésus à ces hommes ont été données : la première affirme que les « frères » étaient les autres enfants de Joseph et de Marie.<sup>134</sup>

Une autre hypothèse, défendue par Épiphane au IV<sup>e</sup> siècle, affirme que les « frères » étaient les enfants de Joseph, mais issus d'un premier mariage. C'est la position officielle de l'Église orthodoxe. La troisième interprétation, mise en avant par Jérôme, est la doctrine officielle des catholiques car elle les considère comme « cousins » de Jésus, défendant par la même la virginité perpétuelle de Marie. L'apôtre Jude est donc désigné « frère de Jésus » en Matthieu, 13, 55 et en Marc 6, 3. Il est peut être l'auteur de l'*Épître de Jude* rédigée vers 90 ; celui-ci se présentant comme le « frère de Jacques ». Simon, appelé aussi le « cananéen » ou le « zélate » est vraisemblablement originaire de Galilée, de Cana. Une vieille tradition rapporte qu'il a été l'époux des noces de Cana, et que suite au miracle de Jésus, il aurait quitté sa maison et sa femme pour vivre avec le Christ, en tant qu'apôtre.

Le dernier nom propre biblique que Tertullien utilise pour dénommer un disciple de Jésus est Petrus (Pierre). *L'index thématique* référence 19 fiches faisant mention de ce nom. Il s'agit de l'apôtre Pierre, ou appelé aussi Simon Pierre. D'après les Évangiles, Jésus lui-même aurait donné à ce pêcheur galiléen – qui apparaît partout comme le porte-parole des disciples – le nom de « Pierre » (c'est-à-dire « Rocher », en araméen *Képha*, en grec *Petros*). Le nom de son père est Jonas et il était marié (durant sa période missionnaire, son épouse l'accompagnait). Le quatrième évangile situe ses origines à Bethsaïda, mais aussi en Galilée puisqu'il y avait une maison. C'est dans ces deux localités qu'il exerçait son métier de pêcheur. Il devint un disciple de Jésus, exerça un ministère auprès de lui. Puis après la Passion, il poursuivit sa mission de prédication, fondant la première communauté chrétienne de Jérusalem. Il mourut à Rome en martyr vers 64.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Cette interprétation a été soutenue dès le IV<sup>e</sup> siècle, notamment par Helvidius. Cette lecture de la Bible a ensuite été considérée comme hérétique car elle était contraire au dogme de la virginité perpétuelle de Marie. Depuis la Réforme, cette interprétation est la plus courante chez les protestants.

<sup>135</sup> Comme nous l'avons fait pour Paul, il ne nous semble pas utile ici de dresser une biographie exhaustive de Pierre, d'autant plus que son parcours soulève des interrogations historiques et théologiques complexes. Nous renvoyons pour l'ensemble des problématiques concernant Pierre à l'article de *l'Encyclopedia Universalis* de F. Christ : 327 ; à l'ouvrage récent

## **B) Une quasi-absence des noms contemporains**

Nous poursuivons notre rapide présentation des individus cités par Tertullien, avec ceux qui lui sont contemporains. Ces dénominations concernent donc des chrétiens, non présents dans la Bible, et vivant du temps de notre auteur. Le nombre de fiches est là très restreint : trois mentions pour l'ensemble des écrits « catholiques » : Eleutherius, Polycarpus et Tertullianus. Cette faiblesse de noms propres plus contemporains pose question et doit nous interroger, notamment par comparaison avec l'onomastique biblique. Outre Tertullien, qui se cite à la fin d'un de ses traités, nous n'avons donc trouvé que deux individus chrétiens clairement identifiés :

« Vous donc les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du bain très saint de la naissance nouvelle, vous qui pour la première fois allez tendre vos mains près d'une Mère et avec des frères, demandez au seigneur comme don spécial de sa grâce l'abondance de ses charismes. Demandez et vous recevrez, dit-il. De fait, vous avez cherché et trouvé, vous avez frappé et on vous a ouvert. Je ne vous demande plus qu'une chose : de vous souvenir dans vos prières du pauvre pécheur Tertullien. »<sup>136</sup>

Tout d'abord, Eleutherius (Éleuthère) est le 13<sup>e</sup> évêque de Rome qui gouverna l'Église romaine. Il succède à Sôter en 174 environ. Grec, originaire de Nicopolis d'Épire, c'est par lui qu'Irénée achève sa liste des papes. Il gouverne l'Église de Rome sous les règnes de Marc-Aurèle puis Commode jusqu'à sa mort, le 24 mai 189. C'est un évêque grec, originaire de Nicopolis et qui était diacre à Rome à l'époque d'Anicet. L'essentiel de son action apostolique se déroule en querelles avec les multiples sectes hérétiques qui se sont multipliées tels les marcionites, les valentiniens, les montanistes avec lesquels il opte pour une grande sévérité.

Polycarpus, quant à lui, fait référence à Polycarpe. Évêque de Smyrne durant le courant du II<sup>e</sup> siècle, il aurait connu au cours de sa jeunesse Jean le « Presbytre ». Dans les années 110, Ignace d'Antioche,

---

de C. Bizot et R. Brunet, *Pierre, l'apôtre fragile*, Paris, Broché, 2001 ; ou à la biographie de P. Gibert, *Simon Pierre : apôtre et compagnon*, Paris, Bayard, 2001.

<sup>136</sup> *De baptismo*, XX, 5. (Traduction R.P. Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

alors qu'il était en route pour Rome, lui adressa une de ses lettres. Vers 150, il intervint dans une controverse entre les Églises au sujet de la date de Pâques, et se serait rendu à Rome pour s'entretenir de cette question avec le « pape » Anicet. On a conservé de lui plusieurs lettres, notamment une adressée à la communauté de Philippes. Il fut mis à mort vers l'âge de 86 ans, lors d'une persécution locale qui frappa sa communauté. La date de son martyre est encore incertaine (155 ; 156 ?). Le *Martyre de Polycarpe*, rédigé un an après sa mort, est le premier récit de martyre connu (c'est notamment la première fois que le terme « martyr » est utilisé pour désigner un chrétien qui meurt pour sa foi).

Un élément important ressort de ces courtes mais utiles biographies. A part lui, Tertullien ne cite aucun nom propre désignant un chrétien de la fin du II<sup>e</sup> siècle. En effet, les deux autres individus lui sont antérieurs (une trentaine d'années avant sa conversion). De plus, les autres noms propres non bibliques ont une spécificité qui renforce ce constat : il s'agit tout d'abord de termes employés dans un sens métaphorique avec Pilatus (Pilate) et Juppiter (Jupiter). Tertullien affirme qu'ils sont chrétiens :

« Pilate, qui était lui-même déjà chrétien dans le cœur, annonça tous ces faits relatifs au Christ, à Tibère, alors César. Les Césars eux-mêmes auraient cru au Christ, si les Césars n'étaient pas nécessaires au siècle, ou si les Césars avaient pu être chrétiens en même temps que Césars. »<sup>137</sup>

Ou

« Chez les Gaulois, c'étaient des hommes faits qu'on sacrifiait à Mercure. Je laisse à leurs théâtres les tragédies de la Tauride. Voyez : dans cette très religieuse cité des pieux descendants d'Énée, il y a un certain Jupiter, que dans ses jeux on arrose de sang humain. « Mais c'est le sang d'un bestiaire », direz-vous. Apparemment, c'est là moins que de l'arroser du sang d'un homme ! Est-ce que donc la chose n'est pas plus honteuse, parce que c'est le sang d'un malfaiteur ? Ce qui est sûr du moins, c'est qu'il est

---

<sup>137</sup> *Apologeticum*, XXI, 24 : *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit - sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

versé par suite d'un homicide. Oh ! Que ce Jupiter est vraiment chrétien, et vraiment fils unique de son père pour sa cruauté ! »<sup>138</sup>

Pilatus fait ici référence à Ponce Pilate, préfet de la province impériale de Judée de 26 à 36.<sup>139</sup> Les principales sources permettant de reconstituer des éléments biographiques sont deux historiens du I<sup>er</sup> siècle : Flavius Josèphe, dans la *Guerre des Juifs* ; et Philon de Judée dans *l'Ambassade de Gaius*.<sup>140</sup> Sinon, il est évidemment connu comme celui qui a joué un rôle majeur dans le jugement et la crucifixion de Jésus-Christ.<sup>141</sup> Les Écritures le décrivent comme un gouverneur sanguinaire, qui fit périr beaucoup de gens. Par exemple, dans sa dixième année comme préfet, il fit massacrer un grand nombre de Samaritains désarmés au mont Garizim, ce qui lui vaudra d'ailleurs d'être rappelé à Rome, à la demande de Lucius Vitellius<sup>142</sup>, pour rendre des comptes à l'empereur. Il y arriva après la mort de Tibère. C'est d'ailleurs vers 36 qu'il se suicida, après être tombé en disgrâce sous Caligula.

Si l'on revient au texte de Tertullien, il nous faut préciser ici un élément historique important. En effet, sauf interpolation, ce qui semble peu probable, il ne faudrait pas voir dans cette mention de « Pilate chrétien » une référence à une tradition bien postérieure. En effet, au IV<sup>e</sup> siècle, *L'évangile de Nicodème*, et surtout *Les Actes de Pilate* présentent le préfet comme un converti au christianisme. Ce texte apocryphe rapporte aussi que sa femme Procula se serait aussi ralliée à la nouvelle foi. Elle est d'ailleurs vénérée comme sainte de l'Église orthodoxe en raison de sa défense de Jésus (Matthieu, 27, 19).

---

<sup>138</sup> *Apologeticum*, IX, 5 : *Maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur. Remitto fabulas Tauricas theatris suis. Ecce in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum est Iuppiter quidam, quem ludis suis humano sanguine proluunt. "Sed bestiarii", inquitis. Hoc, opinor, minus quam hominis ! An hoc turpius, quod mali hominis ? Certe tamen de homicidio funditur. O Iovem christianum et solum patris filium de crudelitate !* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>139</sup> Pour une biographie récente sur Ponce Pilate, il est possible de consulter la monographie de J.-P. Lémonon, *Ponce Pilate*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2007.

<sup>140</sup> Ponce Pilate est aussi mentionné dans les *Annales* de Tacite. Des témoignages archéologiques attestent aussi de son existence : des pièces de monnaie palestiniennes et une stèle portant une inscription de son nom trouvée à Césarée (quartier général des procurateurs romains de Judée).

<sup>141</sup> L'histoire du procès de Jésus devant Ponce Pilate est rapportée dans le Nouveau Testament, notamment en Matthieu 27 : 1-2, 11-26 ; Marc 15 : 1-15 ; Luc 23 : 1-25 ; Jean 18 : 28-19 : 16.

<sup>142</sup> Vitellius était vers 36 un ancien consul et gouverneur de Syrie. Les Samaritains envoyèrent une légation pour le rencontrer. Lucius Vitellius décida alors de suspendre Pilate de ses fonctions.

Pilate est lui-même rangé parmi les saints des Églises copte et éthiopienne. Ces traditions, qui sont donc postérieures à Tertullien, reflètent la volonté d'atténuer la culpabilité du magistrat romain. Or, le deuxième nom propre employé dans un sens métaphorique, Juppiter, nous permet d'éclaircir ce point. Nous pensons que les deux termes sont employés à dessein, comme éléments d'un discours rhétorique et polémique.

Juppiter (Jupiter) désigne ici la principale divinité du panthéon romain. Le nom de « Jupiter » signifie littéralement « maître du jour lumineux ». Cette étymologie assurée ne doit pas inciter à en faire pour autant un dieu purement naturaliste. Jupiter est, certes, le maître de la foudre et de l'orage, comme l'attestent les épithètes archaïques de Lucetius, « l'éclatant » (par référence à l'éclair), et de Elicius, « qui attire » (la pluie), mais il est avant tout, selon la définition de Varron, le dieu des *summa*, de ce « qu'il y a de plus haut ». Il occupe le sommet du Capitole et les *Ides* lui sont consacrées au terme de la quinzaine croissante de la lune, sommet du mois. En ce sens, il est à Rome le garant de la souveraineté. À l'époque archaïque, associé à Mars et à Quirinus dans une triade qui exprime les trois aspects essentiels de la société, il entretient des rapports directs avec le roi. Son flamme est particulièrement chargé de s'acquitter des offices religieux de la royauté. Jupiter est de ce point de vue le maître des auspices, instrument religieux du pouvoir, et le garant des contrats. Il se pourrait qu'il ait été plus particulièrement le représentant des aspects magiques de la souveraineté : il est capable de renverser miraculeusement le cours d'une bataille (Jupiter *Stator*, « celui qui arrête la fuite des Romains ») et le vin lui est consacré en raison de ses vertus enivrantes. Vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, au temps de l'expulsion des Étrusques, il fut associé à Junon et Minerve au sein de la triade capitoline qui devait rester l'expression théologique essentielle de la cité romaine.

Dans cette triade qui correspond à une nouvelle conception de la société (d'où la fonction royale a été éliminée au profit d'une aristocratie militaire), les deux déesses ne jouent qu'un rôle assez effacé, reléguées dans les chapelles latérales du sanctuaire principal dédié au seul Jupiter. Sous le vocable d'*Optimus Maximus*, « éminent en générosité et en grandeur », il n'est plus le représentant de la première des fonctions sociales, mais du pouvoir des magistrats dans la cité et surtout de la

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

majesté du peuple-roi. Il reste le maître des auspices détenus par les seuls magistrats, sous le contrôle des augures en leur qualité d'« interprètes » de Jupiter ; d'autre part, la tête humaine découverte dans les fondations de son temple avait été interprétée comme un présage de la domination de Rome sur l'Italie. Dans les nouvelles perspectives de la Rome républicaine, il demeure le dieu souverain. Très tôt, peut-être dès l'institution de la triade capitoline, il a été ressenti comme l'homologue du Zeus grec, lui aussi garant de la souveraineté.

Cette assimilation a sans doute permis de dégager sa théologie des conceptions de la triade primitive et de lui donner le relief qu'il prend sur le Capitole. Mais la mythologie du Zeus grec n'a été étendue au Jupiter romain que dans la littérature. Le Jupiter honoré sur le Capitole n'a jamais habité l'Olympe ni été le fils de Saturne-Cronos ou l'époux de la Junon qui siégeait à ses côtés. Dans les deux cas mentionnés, le contexte peut fournir une explication satisfaisante. Il s'agit plutôt ici de formules de rhétorique, qu'il emploie afin de répondre aux attaques venant des lettrés païens comme Celse ou Lucien. Par exemple, ceux-ci déclarèrent que les chrétiens fabriquaient de l'Histoire à leur usage et qu'ils étaient donc incapables de fournir la moindre preuve des faits qu'ils avançaient. Ils étaient donc accusés de manipuler l'Histoire. Or, dans ce premier extrait, Tertullien cherche à démontrer la vérité des traditions chrétiennes, une Histoire authentique. Ainsi dans ce passage, pour toute preuve, il se borne à affirmer que Pilate envoya à Tibère un rapport relatif au procès et à la mort de Jésus ; et que ce rapport doit se trouver aux archives de l'État.

### C) Gaius Seius, Lucius Titius : deux individus-types

Le dernier groupe de la partie onomastique de l'*index thématique* comprend deux noms propres : Gaius Seius ; Lucius Titius. Ces deux individus ne sont mentionnés qu'à une seule reprise, soit deux fiches :

« Que dis-je ? La plupart ont voué à ce nom de chrétien une haine si aveugle, qu'ils ne peuvent rendre à un chrétien un témoignage favorable, sans y mêler le reproche de porter ce nom. « C'est un honnête homme, dit l'un, que Gaius Seius, à cela près qu'il est chrétien ». Un autre dit de même : « Pour ma part, je m'étonne que Lucius Titius, un homme si éclairé, soit tout à coup devenu chrétien. » Personne ne se demande si Gaius n'est honnête et Lucius éclairé que parce que s'ils sont chrétiens, ni s'ils ne sont pas devenus chrétiens, parce que l'un est honnête et l'autre éclairé ! »<sup>143</sup>

Tertullien cite donc deux chrétiens, au travers de leurs qualités morales ou intellectuelles : l'honnêteté, le fait d'être éclairé. À première vue, on pourrait penser qu'il prend deux noms d'individus vivant au sein d'une communauté chrétienne, par exemple celle de Carthage. Or, toutes les recherches biographiques concernant ces deux chrétiens sont restées vaines. Il est cependant possible que ce soient de simples fidèles, que Tertullien connaît peut être, et qu'il prend en exemple pour démontrer les qualités des chrétiens par rapport aux païens. Nous nous trouvons ici devant une impasse, et il semble que cette hypothèse soit peu satisfaisante. En reprenant le texte cité précédemment, il est facile de se rendre compte que Tertullien cherche à montrer que le nom chrétien n'est pas un crime, et que les chrétiens n'ont rien commis d'illégal. Au contraire, le fait de porter le nom de chrétien n'interdit pas d'avoir des qualités morales ou intellectuelles exemplaires. Notre auteur tient donc un discours qui a une portée plus générale, puisqu'il cherche à réfuter les attaques venant en outre de la foule. Il a donc une vision collective du

---

<sup>143</sup> *Apologeticum*, III, 1 : *Quid quod ita plerique clausis oculis in odium eius impingunt, ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem ? « Bonus uir Gaius Seius, tantum quod Christianus. » Item alius : " Ego miror Lucium Titium, sapientem uirum, repente factum Christianum. " Nemo retractat, ne ideo bonus Gaius et prudens Lucius, quia Christianus, aut ideo Christianus, quia prudens et bonus.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

groupe chrétien, et il ne cherche donc pas à individualiser tel ou tel fidèle. Le chrétien est un homme comme tout le monde, et pourtant il se distingue des autres par ses qualités morales ou intellectuelles. On peut donc penser, que derrière ces deux noms, se cache non pas un individu mais un « statut » social : le fait d'être chrétien. Il ne faut pas oublier qu'il s'adresse dans ce discours aux autorités romaines de Carthage, et on le voit mal, en temps de persécution, livrer le nom de chrétiens aux autorités romaines.

Il nous a donc fallu élargir nos recherches à d'autres écrits, qu'ils soient chrétiens ou non. Il est en effet probable qu'il utilise des techniques rhétoriques, une façon d'écrire qui devait être connue de la société romaine. Il cherche en effet à se faire comprendre des magistrats. Son but est bien de défendre sa communauté, et il fait appel au gouverneur de Carthage pour qu'il mette fin aux persécutions qui frappent son Église. Même si nous ne pouvons affirmer avec certitude le fait que son discours est connoté par le droit, il est clair ici que la biographie de Tertullien est très utile pour comprendre l'emploi de ces deux noms.

C'est donc dans cette direction que nous avons axé notre recherche, c'est-à-dire vers des textes juridiques. Par exemple, dans le manuel de droit de Gaius, les *Institutes* : « Nous léguons par prélèvement de cette manière : Que Lucius Titius prélève le nommé Stichus. »<sup>144</sup> On retrouve aussi mention de Lucius Titius ou Gaius Seius dans le *Digeste*, chez Modestin, chez Paul.<sup>145</sup> Ce sont donc bien, comme le confirme John Scheid, des formules employées par des spécialistes du droit romain, les jurisconsultes : « Ces noms sont utilisés parce qu'ils sont communs. Les juristes prennent Gaius Seius et Lucius Titius ; les philosophes Dion et Théon. »<sup>146</sup> Cet emploi est aussi le fait d'auteurs non juristes

---

<sup>144</sup> Gaius, *Institutes*, II, 216 (traduction J. Reinach, CUF, Paris, 1965).

<sup>145</sup> *Digeste*, 20.1.26.2 : *Lucius titius praedia et mancipia quae in praediis erant obligavit : heres eius praediis inter se divisit illis mancipiis defunctis alia substituerunt: creditor postea praedia cum mancipiis distraxit. Quaeritur, an ipsa mancipia, quae sunt modo in praediis constituta, hoc est in hypothecis, emptor vindicare recte possit. Modestinus respondit, si neque pignerata sunt ipsa mancipia neque ex pigneratis ancillis nata, minime creditoribus obligata esse.*

*Digeste*, 45.1.134 pr : *Titia, quae ex alio filium habebat, in matrimonium coit Gaio Seio habente familiam: et tempore matrimonii consenserunt, ut filia Gaii Seio Titiae desponderetur, et interpositum est instrumentum et adiecta poena, si quis eorum nuptiis impedimento fuisset : postea Gaius Seius constante matrimonio diem suum obiit et filia eius noluit nubere: quaero, an Gaii Seii heredes teneantur ex stipulatione. Respondit ex stipulatione, quae proponeretur, cum non secundum bonos mores interposita sit, agenti exceptionem doli mali obstaturam, quia inhonestum visum est vinculo poenae matrimonia obstringi sive futura sive iam contracta.*

<sup>146</sup> J. Scheid, *Cours pour le collège de France*, 2005-2006 : 9.

comme Plutarque<sup>147</sup>, Aulu-Gelle<sup>148</sup> ; mais aussi de chrétiens postérieurs à Tertullien comme Augustin.<sup>149</sup> Dans la langue anglaise actuelle, on retrouve cet héritage antique, notamment au travers de John Doe (version féminine: Jane Doe), qui est une expression pouvant désigner une personne non identifiée, ou servir de nom générique quand on veut évoquer le comportement global de la population. Dans les manuels contemporains de droit romain, ces exemples sont repris afin d'expliquer certains cas précis. Les spécialistes modernes de droit romain ont donc recours à des individus-types, qui n'existent pas dans la réalité. Par exemple, pour décrire le mécanisme de la représentation (droit des contrats), Jacques-Henri Michel écrit :

« Soit la vente de la maison de Lucius, conclue par Titius, en qualité de mandataire, avec Tertius comme acheteur. Seul Titius, comme vendeur, a *l'actio venditi* comme Tertius, qui est l'acheteur. »<sup>150</sup>

#### D) La Vérité des Écritures

Dans cette analyse des noms propres désignant des individus chrétiens (ou des individus-types), nous avons évoqué la prédominance des personnages issus du Nouveau Testament. Tout au long de ses écrits, Tertullien fait référence à un épisode, un acteur des Écritures pour expliciter des principes moraux, disciplinaires ; pour mener la controverse

---

<sup>147</sup> Plutarque, *œuvres morales, Questions romaines*, XXXI : « Pourquoi la nouvelle mariée, lorsqu'elle entre dans la maison de son époux, est-elle obligée de prononcer ces mots : Où vous serez, Gaius, moi, Gaïa, je serai aussi ? Cette formule signifie-t-elle que la femme entre chez son mari sous la condition de partager avec lui la propriété et le gouvernement de la famille ? Et alors ces paroles voudraient dire : « Où vous serez maître et seigneur, je serai aussi dame et maîtresse. » Ces mots Gaius et Gaïa sont des noms communs qu'ils emploient pour désigner les personnes, comme les jurisconsultes font de ceux de Gaius, Seius, Lucius, Titius, et les philosophes, dans leurs écoles, de ceux de Dion ou de Théon. Est-ce en mémoire de Gaïa Cécilia, femme d'un des fils de Tarquin et célèbre par sa vertu, dont on voyait très anciennement la statue dans le temple de Sanctus ? Elle avait des sandales aux pieds et un fuseau à la main, symboles de sa vie retirée et laborieuse. »

<sup>148</sup> Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, livre V, XIX : « Qu'il vous plaise, Romains, d'ordonner que Lucius Valérius devienne le fils de Lucius Titius ; qu'il ait les mêmes droits que s'il était né dans la famille de ce dernier ; que son nouveau père ait sur lui le droit de vie et de mort, comme tout père l'a sur son fils. Je vous prie, Romains, qu'il soit comme je l'ai dit. Ni le pupille, ni la femme qui n'est point soumise au pouvoir d'un père, ne peuvent être adoptés par adrogation. »

<sup>149</sup> Augustin, *De civitate dei*, XXIV : « Des proscriptions de Sylla auxquelles les démons se vantent d'avoir prêté leur assistance. » « Il est certain lorsque Sylla [...] coupable. Ce n'est pas tout : comme il faisait la guerre en Asie contre Mithridate, Jupiter lui fit dire par Lucius Titius qu'il serait vainqueur, ce qui arriva. »

<sup>150</sup> J.-H. Michel, *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes, des historiens*, deux fascicules, Université libre de Bruxelles, 1998 : 317.

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

avec les hérétiques. Par exemple, dans son ouvrage *De baptismo*, il fait référence à Petrus (Pierre) pour affirmer l'unicité du baptême :

« Enfin, quel qu'ait été le baptême des Apôtres, ou bien qu'ils aient vécu jusqu'à la fin sans le baptême, il est important de savoir que c'est à nous en particulier que le Christ adresse cet oracle dans la personne de Pierre : " Il n'y a qu'un baptême." Au reste, il y aurait témérité de notre part à nous ériger en juges du salut des Apôtres, comme si la grâce de leur vocation, et ensuite le privilège d'une amitié inséparable avec Jésus-Christ, n'avait pas pu remplacer pour eux le baptême ! Disciples fidèles, ne marchaient-ils pas à la suite de celui qui a promis le salut à quiconque croit en lui ? " Votre foi vous a sauvé, " dit-il ; et ailleurs : " Vos péchés vous sont remis." Ce dernier croyait, mais n'avait pas encore reçu le baptême. Si la rémission des péchés a manqué aux Apôtres, je ne comprends plus rien à la foi. L'un, à la première parole que lui fait entendre le Seigneur, abandonne la maison de l'impôt ; l'autre renonce à son père, à sa barque et à la profession qui le faisait vivre. »<sup>151</sup>

Les textes de la Bible, notamment ceux du Nouveau Testament, sont donc vus comme la Vérité, le référent dogmatique et disciplinaire pour chaque chrétien. Ils sont la règle de foi, la règle de l'Église, le *kanôn*. C'est seulement à partir du IV<sup>e</sup> siècle que ce sens global de *kanôn* apparut, pour signifier des documents ayant valeur doctrinale ou disciplinaire de « règle » : le mot désigna surtout l'ensemble des livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament (il y eut aussi par exemple les « canons » des conciles). Athanase (293-373) est, semble-t-il, le premier des Pères à avoir utilisé le mot selon cette nouvelle acception, que l'on trouve consacrée au concile de Laodicée, en 360 environ. L'usage passa du grec au latin, où « canon », utilisé tel quel par les langues modernes, devint de fait synonyme du latin *Biblia*, « la Bible ». Outre le discours atemporel, il y a donc bien une dimension normative dans l'emploi des noms propres du Nouveau Testament. Ils sont vus comme des modèles, des exemples, valables pour « tous, toujours et partout. »

---

<sup>151</sup> *De baptismo*, XII, 8 : *Nunc siue tincti quoquo modo fuerunt siue illoti perseuerauerunt ut et illud dictum domini de uno lauacro sub Petri persona ad nos tantummodo spectet, de salute tamen apostolorum satis temerarium est aestimare : quia illis uel primae adlectionis et exinde indiuiduae familiaritatis praerogatiua compendium baptismi conferre posset, cum illum opinor sequebantur illum] qui credenti cuique salutem pollicebatur : Fides tua te, aiebat, saluum fecit, et, Remittuntur tibi peccata, credenti utique nec tamen tincto.* (Traduction R.P Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

Cette création de normes est rendue nécessaire en raison des polémiques menées par les courants hérétiques, des critiques venant du monde païen ou juif. Pour Tertullien, et pour vraisemblablement les premières communautés chrétiennes de son temps, la Vérité repose sur les Écritures. Elles sont considérées comme une manifestation de la Révélation. Le recours à des événements du passé, mais qui sont consignés dans la Bible, rappelle que l'Histoire est ici utilisée. Il s'agit en réalité d'une dimension théologique de l'Histoire : La Bible est montrée comme supérieure aux écrits des païens car elle leur est antérieure. Elle les dépasse donc en majesté et en antiquité. Comme l'a montré Hervé Inglebert, " l'Histoire est l'argument décisif de la polémique contre les Juifs et les païens. "<sup>152</sup> Les Écritures, que l'on peut aussi voir comme un livre d'Histoire, donnent donc une supériorité morale et religieuse aux chrétiens, qui sont donc présentés comme de « vrais Romains », c'est-à-dire comme des individus meilleurs que les autres : de « vrais philosophes, de vrais citoyens ». Ils sont donc vus comme des Romains « idéaux ». Ce n'est donc pas un hasard si Tertullien utilise un terme juridique pour nommer les Écritures. En effet, il emploie le mot *instrumentum* pour désigner les quatre Évangiles synoptiques :

« Pour finir je recourrai à l'Évangile, complément à l'ancien ouvrage : il aurait fallu d'autant plus montrer que Dieu a créé d'une matière toutes les choses de l'univers, que s'y trouve ainsi révélé l'intermédiaire par lequel il les a toutes créées. »

« Au commencement, était le Verbe – au commencement où Dieu créa le ciel et la terre – et le Verbe était en Dieu, et Dieu était le Verbe... Toutes les choses ont été créées par lui, et sans lui rien n'a été créé. »<sup>153</sup>

Dans cet extrait, il utilise un terme relatif à la procédure judiciaire qui signifie l'instrument, la preuve écrite. Pour expliquer la *Genèse*, Tertullien insiste sur le rôle de Dieu dans la Création, contrairement aux théories jugées hérétiques d'Hermogène. Les Évangiles servent ici de

---

<sup>152</sup> H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris, Études Augustiniennes, 2001 : 79 à 102.

<sup>153</sup> *Adversus Hermogenem*, XX, 4 : *Denique euangelium ut supplementum instrumenti ueteris adhibebo, in quo uel eo magis debuerat ostendi deus ex aliqua materia uniuersa fecisse, quo illic etiam per quem omnia fecerit reuelatur. In principio erat sermo - in quo principio scilicet deus fecit caelum et terram - et sermo erat apud deum et deus erat sermo. Omnia per illum facta sunt et sine illo factum est nihil.* (Traduction F. Chapot, « Sources chrétiennes », n.439, Paris, Le Cerf, 1999).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

preuve écrite, de caution à son argumentation. Il ne faudrait pas oublier ici le fait qu'un débat est engagé avec les gnostiques sur leur droit à posséder les Écritures, et qu'il leur oppose une fin de non recevoir (*praescriptio*). Il défend la cause de la foi par le droit, en s'appuyant sur l'Histoire. La démarche juridique emprunte au droit romain des éléments pour défendre l'enseignement du Christ contre les prétentions des hérétiques.<sup>154</sup>

La démonstration juridique a une signification doctrinale : le recours au témoignage de l'Histoire est très important car les faits cautionnent sa démonstration juridique et sa signification doctrinale. L'unité de l'Église résulte de la foi transmise par les apôtres (les Écritures sont vues comme un patrimoine de l'Église). La doctrine est donc indissociable des Écritures et cela permet de déterminer ceux qui sont de « souche » chrétienne, et donc leur reconnaître la possession légitime des Écritures.

---

<sup>154</sup> Pour approfondir cette question, nous renvoyons au travail de D. Michaelides, *Foi, Écritures et tradition, les praescriptiones chez Tertullien*, coll. « Théologie », n.76, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, notamment les pages 19 à 36.



**Chapitre cinq**

**LA CONSTRUCTION D'UNE  
COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE**

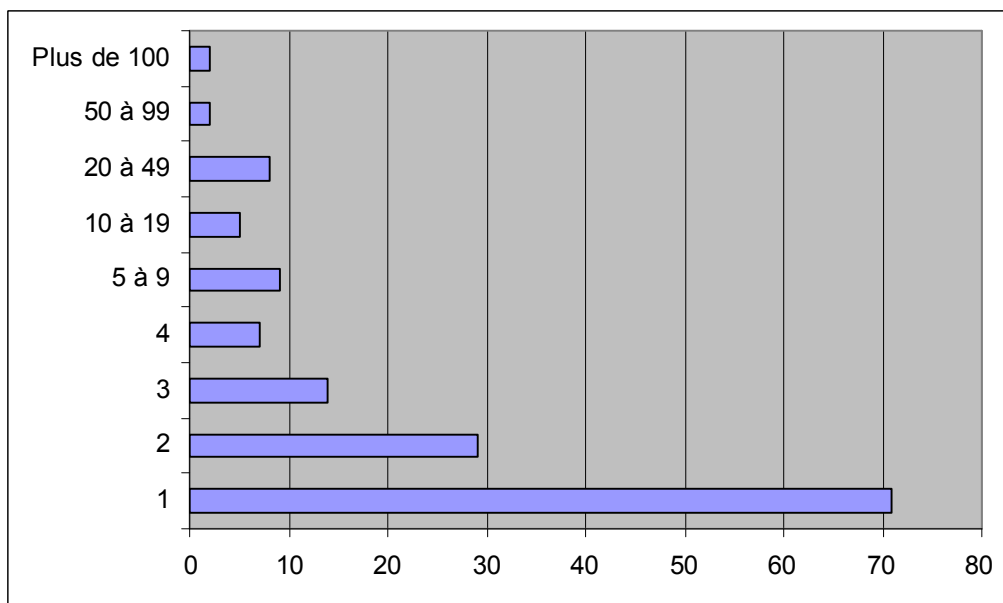




## 1. Une terminologie variée répondant à un besoin culturel et linguistique

### A) La fréquence d'emplois des termes

Après avoir porté notre regard sur les noms propres désignant un chrétien ou une Église, nous allons poursuivre ce travail de recherches autour des autres termes recensés dans notre *index thématique*. Comme nous l'avons déjà évoqué, ils sont au nombre de 145 ; chacun ayant une ou plusieurs occurrences, avec une fréquence d'emplois variant de 1 à 305. Par exemple, le terme *societas* n'est employé qu'à une seule reprise. Par opposition, *nos* est abondamment utilisé avec 305 emplois recensés. Il serait donc intéressant, dans un premier temps, d'analyser les fréquences d'emplois du vocabulaire. Dans ce but, nous avons construit un graphique qui permet de visualiser et quantifier ces fréquences.



**Grap.11 Fréquence d'emplois du vocabulaire**

Une simple lecture du graphique permet de voir que Tertullien n'emploie un terme que dans un nombre restreint de cas : en effet, 68% des mots ne sont pas employés plus de deux fois. Au contraire, seules deux dénominations sont utilisées plus de cent fois. On peut donc en conclure qu'il a fait le choix, pour nommer un chrétien ou le christianisme, d'employer un nombre important de termes mais avec une faible fréquence (souvent moins de 5 occurrences pour l'ensemble du corpus). On voit donc bien qu'il travaille la langue latine, et qu'il fait l'effort de ne pas répéter trop souvent une même dénomination (sauf pour *nos*).

### **B) La première diction du christianisme en latin**

La terminologie a donc fait l'objet d'une véritable réflexion, de choix qui ne peuvent être le fruit du simple hasard. Il est probable que ce choix dépend du sujet abordé, du contexte historique, et bien entendu des différents registres de langue et de vocabulaire qu'il utilise pour ses écrits. Il ne faut pas oublier, et nous avons déjà évoqué ce point, qu'il doit trouver un terme latin pour nommer sa religion ou ses coreligionnaires. Or, au II<sup>e</sup> siècle, le seul « vecteur » permettant d'énoncer la religion chrétienne est le grec. La langue latine n'est donc au départ qu'un « vecteur » permettant de traduire et non de penser le fait chrétien. Comme l'a montré Maurice Sachot<sup>155</sup>, Tertullien serait le premier chrétien à tenter de penser et d'exprimer le christianisme en latin. Il a d'abord entendu, lu, compris et restitué le message en grec. Puis, il l'a pensé et écrit dans la langue de Cicéron. Or, une double difficulté se pose à lui : tout d'abord, le contenu de la religion chrétienne est totalement étranger au monde de la latinité. Puis, en second lieu, son énonciation est faite dans une langue étrangère (le grec). Comment peut-on donc expliquer cette transposition linguistique et culturelle ?

Le latin est en effet devenu commun en Afrique Proconsulaire car la romanisation y a été très importante, notamment dans la cité de Carthage. Cette langue est utilisée par les élites, les gens cultivés. Ainsi, lorsqu'il cherche à s'adresser aux autorités romaines, par exemple aux magistrats de Carthage, il doit le faire en latin et non en grec.

---

<sup>155</sup> Sur cette question, nous renvoyons à l'ouvrage de M. Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde, la subversion chrétienne du monde antique*, tome I, Paris, Odile Jacob : 273-308.

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

D'où il est obligé, pour se faire comprendre, pour décrire sa religion, d'opérer une transformation très importante au niveau linguistique : soit en créant de nouveaux mots comme *catechumenus*, soit en opérant un changement sémantique (« resémantisation » du vocabulaire). On pourrait imaginer qu'il ait dû procéder ainsi : il prend un mot grec issu du Nouveau Testament, puis il choisit un terme latin dont il va vider le contenu sémantique originel. Il y a donc un glissement car le terme est désormais devenu chrétien. Les exemples sont très nombreux et nous analyserons quelques cas précis dans la suite de ce travail.<sup>156</sup> Par conséquent, il est donc certain que chaque mot chrétien a une histoire qui lui est propre, puisqu'il a connu une évolution sémantique.

Ainsi, le christianisme a connu trois moments clés, à l'origine d'une véritable « christianogenèse ». Tout d'abord, le moment sémitique, qui est décrit par Maurice Sachot comme « l'homélie du judaïsme ».<sup>157</sup> Le mouvement chrétien s'est constitué en prétendant n'être rien d'autre que le judaïsme dans ce qu'il a de plus authentique. Ainsi, ce nouveau modèle de pensée a pénétré la société du judaïsme hellénistique avec la conversion des disciples de Jésus, puis avec l'action missionnaire de Paul de Tarse et de ses compagnons. Le second moment, qualifié de grec, permet de comprendre la rupture définitive entre les chrétiens et les Juifs. Celle-ci s'établit de manière nette dans le dernier tiers du premier siècle. En effet, les communautés recrutent désormais majoritairement, non plus des Juifs, mais des Grecs.

Le christianisme prend alors une dimension nouvelle, en devenant une catégorie philosophique (*haireseis*). Ainsi, la foi chrétienne se formule en énoncés philosophiques. Mais surtout, elle se pense et s'écrit en grec. Enfin, le troisième moment, voit la religion chrétienne changer d'univers culturel et linguistique : elle devient un courant religieux à part entière et s'énonce désormais dans la sphère de la romanité. Le christianisme est désormais appréhendé par des chrétiens de culture romaine et latine, ce qui veut dire qu'il est pensé et écrit « à partir de catégories institutionnelles romaines, puisque tel est, pour des raisons

---

<sup>156</sup> Par exemple, le terme *curia*, qui dans le monde de la romanité désigne en outre le sénat municipal, devient une dénomination de la société chrétienne.

<sup>157</sup> Nous reprenons des éléments d'analyse de M. Sachot, *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998.

politiques et culturelles, le registre principal à partir duquel le monde est abordé ». <sup>158</sup>

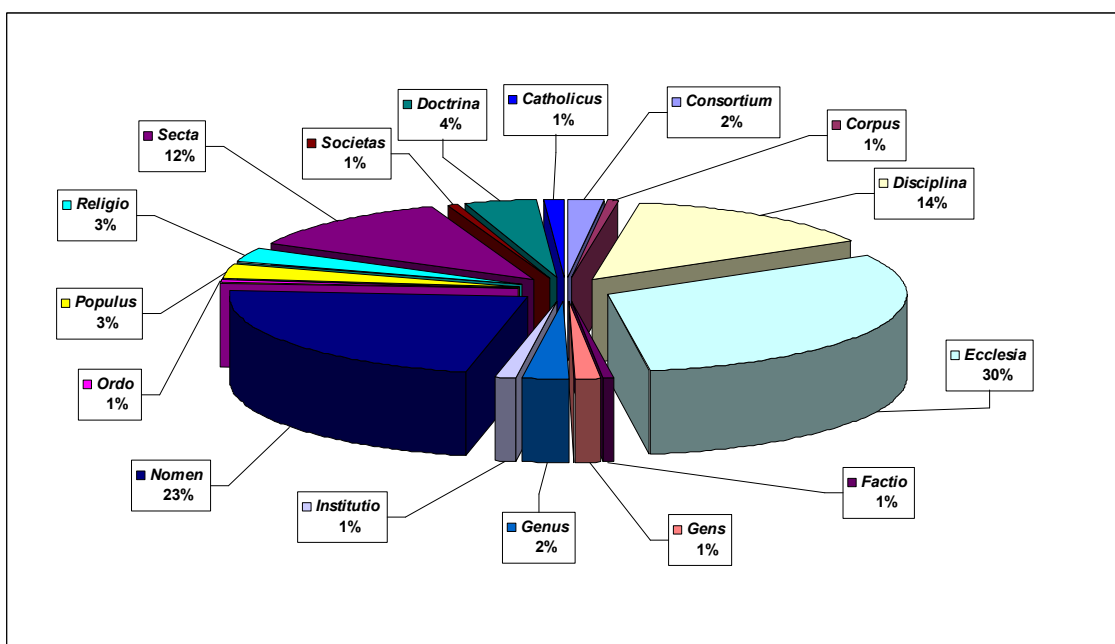
Le latin remplace donc progressivement le grec comme vecteur principal de diction de la foi chrétienne. On assiste donc avec Tertullien à un début de romanisation du christianisme, qui deviendra à la fin du quatrième siècle la religion officielle de l'Empire avec l'édit de Théodose de 380. L'Église est alors une institution de l'Empire à part entière, avec sa propre organisation interne. Mais parallèlement, ce même Empire romain va lui-même se christianiser progressivement, allant jusqu'à interdire ses propres cultes. Ainsi, en 391, l'empereur Théodose impose par un édit la fermeture des temples païens.

---

<sup>158</sup> M. Sachot, *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998 : 166.

## 2. Le christianisme : une dimension eschatologique et philosophique

Pour nommer sa religion, notamment lorsqu'il s'adresse aux autorités romaines, Tertullien cherche le terme latin qui lui permet de se faire comprendre ; le mot grec n'étant pas recevable. On pourrait donc rechercher les différentes dénominations qu'il emploie pour sa communauté ou son mouvement religieux. A partir de l'*index thématique*, nous avons construit un graphique qui permet de les visualiser et de mesurer leur poids quantitatif respectif.



Grap. 12 : Termes désignant le christianisme

Nous avons recensé seize termes différents utilisés dans les écrits « catholiques » de Tertullien pour nommer la religion chrétienne. Comme nous l'avons déjà souligné, le terme *christianismus* n'est pas utilisé. L'emploi du vocabulaire est d'abord très inégal, avec quatre dénominations qui se distinguent : *ecclesia*, *secta*, *disciplina*, *nomen*. Les autres termes latins sont d'un emploi beaucoup plus faible, compris entre 1 et

4 %. Au travers de ses choix lexicaux, il veut sans nul doute donner une dimension précise au mouvement chrétien puisqu'il cherche à l'inscrire dans une des catégories de l'Empire romain.

### **A) *Ecclesia*, l'assemblée des chrétiens**

Tout d'abord, lorsqu'il parle du christianisme, il emploie d'abord le terme *ecclesia* (30% des occurrences relevées). Cette dénomination désigne l'Église en tant qu'institution (61%) ou une communauté de fidèles (39%). Tertullien accompagne très souvent *ecclesia* d'un adjectif qualificatif : l'Église est romaine, apostolique, de Dieu ; la communauté est décrite de façon globale ou selon son origine géographique : Rome, Smyrne, l'Afrique.

Dans un premier temps, *ecclesia* n'a pas une dimension religieuse puisqu'elle désigne l'assemblée des citoyens à Athènes, c'est-à-dire du *démos*. Au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., pendant la période démocratique, les citoyens se réunissaient une fois par semaine au sein de cette assemblée pour discuter politique, pour la gestion de la cité. C'est donc une institution politique, au même titre que la Boulé ou le tribunal populaire de l'Héliée. C'est en fait la simple transcription du grec *ἐκκλησία* qui, comme *ἀπόστολος*, n'a pas été traduit par les chrétiens de langue latine. Il s'agit en effet de lui garder sa signification primitive. Le mot grec, *ἐκκλησία*, est une abréviation désignant l'assemblée du Seigneur. Il traduit l'expression biblique « qahal Yahvé », le « peuple de Dieu », l'assemblée du peuple d'Israël ; c'est-à-dire une communauté religieuse et culturelle. Cette expression apparaît dans les textes vétéro-testamentaires, surtout à trois moments de l'histoire du peuple juif : au temps de l'Exode, elle désigne la communauté sortie de la servitude d'Égypte, la coalition des tribus en marche avec Moïse vers la « Terre promise ». Lors de la réforme du roi Josias et de la nouvelle promulgation de la Loi (*Deutéronome*), l'expression apparaît chargée du contenu de la prédication des prophètes : elle exprime l'idée de l'élection du peuple d'Israël, témoin de Yahvé devant les nations (cf. *Is.*, XLIX, 22). Puis, après l'exil de Babylone, elle désigne l'assemblée culturelle des Juifs dispersés et rassemblés autour du Temple de Jérusalem, dans l'observance de la Torah et l'offrande d'un sacrifice spirituel.

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Dans le Nouveau Testament, chez Paul de Tarse, « Église » fait référence au « peuple de la nouvelle Alliance », c'est-à-dire les chrétiens ; mais aussi une communauté locale ou leur ensemble. Mais cette « Église de Dieu » ou « du Christ » n'est pas vue uniquement comme une association ou une confrérie puisqu'elle a en effet une dimension eschatologique.<sup>159</sup> Paul l'emploie pour désigner les saints, les appelés, les élus de la fin des temps. Tertullien reprend cette tradition, notamment dans sa controverse au sujet du baptême :

« Je ne sais si d'autres questions sont agitées concernant la controverse baptismale. Je vais donc exposer ce que j'ai omis plus haut pour ne pas avoir l'air de couper le fil du discours. Nous n'avons absolument qu'un baptême, aussi bien d'après l'Évangile du Seigneur que d'après les *Épîtres* de Paul, et cela parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'une seule Église dans le ciel. »<sup>160</sup>

Le chrétien appartient à cette Église par la foi dans le Christ et donc par le baptême ; ces deux exigences garantissant le salut et la vie éternelle.

Cette Église décrite par Tertullien est aussi une communauté, qui se situe en ligne directe par rapport à celle fondée par les apôtres : il y a donc une véritable filiation, qui fait qu'elle est décrite comme apostolique (*apostolicus*) et universelle (*catholicus*). En effet, les hérétiques contestent cette origine, ce qui oblige notre auteur à justifier cette filiation :

« Elles sont toutes primitives, toutes apostoliques puisque toutes sont unes. Pour attester de cette unité, elles se communiquent réciproquement la paix, elles échangent le nom de frères, elles se rendent la paix, elles se rendent mutuellement les devoirs de l'hospitalité. »<sup>161</sup>

Ou

« Même, en supposant qu'ils eussent entre intimes, pour ainsi dire, quelques entretiens, on ne doit pas croire qu'ils surajoutassent

---

<sup>159</sup> J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Paris, Le Cerf, 2000 : 157-161.

<sup>160</sup> *De baptismo*, XV, 1 : *Nescio si quid amplius ad controuersiam baptismi uentilatur. Sane retexam quod supra omisi, ne imminentes sensus uidear interscindere. Unus omnino baptismus est nobis tam ex domini euangelio quam et apostoli litteris, quoniam unus deus et unum baptisma et una ecclesia in caelis.* (Traduction R.P. Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

<sup>161</sup> *De praescriptione haereticorum*, XX, 8 : *Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis.* (Traduction P. de Labriolle, Paris, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

alors une autre règle de foi, différente de celle et contraire à celle que les Églises Catholiques proclamaient publiquement. »<sup>162</sup>

Cette communauté tient régulièrement une réunion, qui est un office religieux appelé synaxe. En général, elle a lieu au moins une fois par semaine. Ainsi, l'église est aussi ce lieu de réunion, qui est souvent la maison d'un des membres.

Tertullien utilise plusieurs termes afin de nommer ces réunions communautaires : *coetus*, *coitio*, *congregatio*, *consortium*, *conuentio*. Ce vocabulaire renvoie à l'idée de réunion, d'association ; ce sont des équivalents latins du grec « sunagôgé », qui évoque l'action de se réunir. Cependant, le terme *coitio* peut être d'un emploi différent car il a parfois un sens péjoratif. Il fait référence à une coalition, à une réunion de fidèles interdite par les édits impériaux :

« Oui, c'est à juste titre que cette « coalition » des chrétiens est déclarée illicite, si elle est semblable aux réunions illicites ; c'est à juste titre qu'on la condamne, si l'on peut s'en plaindre pour la raison qui fait qu'on se plaint des « factions. »<sup>163</sup>

On voit bien à travers ce court extrait qu'il cherche à montrer que la religion chrétienne n'est pas une faction, une *factio*. En effet, ce mot qui est tiré du vocabulaire judiciaire, fait référence à une société de gens groupés, une troupe, un parti. Toute communauté de l'Empire accusée d'être une *factio*, est considérée comme une menace et peut faire l'objet de mesures répressives. *Factio* est aussi synonyme de complot, d'intrigue, de cabale. Les chrétiens sont souvent accusés d'être une faction, une communauté non intégrée. Pourtant, même si on peut y voir une formule rhétorique, il emploie cette expression pour qualifier sa religion :

« Le moment est venu d'exposer moi-même les occupations de la « faction chrétienne » : ainsi, après avoir réfuté le mal, je montrerai le bien. Nous formons une « corporation » par la communauté de

---

<sup>162</sup> *De praescriptione haereticorum*, XXVI, 9 : *Quamquam, etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent, diuersam et contrariam illi quam catholicae in medium proferebant.* (Traduction P. de Labriolle, Paris, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

<sup>163</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 20 : *Haec coitio christianorum merito sane illicita, si illicitis par, merito damnanda, si quis de ea queritur eo titulo, quo de factionibus querela est.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

la religion, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance. »<sup>164</sup>

Dans son plaidoyer pour la liberté religieuse, il prend soin de réfuter ici les attaques venant des autorités, des intellectuels ou de la foule, en montrant que le christianisme n'est pas un danger pour la cohésion et la sécurité de l'Empire.

### **B) *Congregatio* : une dimension communautaire**

La fréquence d'emplois de ces termes relatifs à l'idée de réunion est très inégale, avec une nette prédominance de *congregatio* (50% de l'ensemble des termes recensés). Cette assemblée communautaire est donc le plus souvent désignée comme une « congrégation ». *Congregatio* est formé à partir de la racine latine « greg », qui vient de *grex* (le troupeau) et du préfixe « con- » qui signifie « ensemble ». Il s'emploie surtout dans le domaine religieux. Dans les écrits de Tertullien, la communauté est d'ailleurs comparée à un troupeau<sup>165</sup>, en référence au Nouveau Testament. On peut sans doute penser qu'il a emprunté l'image de la brebis perdue évoquée dans les Évangiles<sup>166</sup>, plus particulièrement la « Parabole du bon pasteur ». Dans ces quelques lignes, il compare les hérétiques à des loups qui cherchent à récupérer de nouveaux adeptes parmi les fidèles de l'Église ; celle-ci étant vue comme le « troupeau du Christ ».

Tertullien décrit le fonctionnement de la communauté chrétienne au travers d'une véritable organisation ecclésiale. Chaque nouveau membre est ainsi intégré à un ensemble qui se structure progressivement. Le personnage central est l'Évêque (*episcopus*) puisqu'il est le chef de la communauté. Dans le Nouveau Testament, le mot est utilisé pour désigner les apôtres. C'est un terme technique utilisé pour nommer une

---

<sup>164</sup> *Apologeticum*, XXX, 1 : *Edam iam nunc ego ipse negotia christianae factionis, ut, qui mala refutauerim, bona ostendam. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>165</sup> *De praescriptione haereticorum*, IV, 3 : « Que sont ces peaux de brebis, sinon la profession toute extérieure et superficielle du christianisme ? Quels sont les loups ravisseurs, sinon, les idées, ces esprits perfides, qui sont dans l'Église même, se dissimulant pour infester le troupeau du Christ. »

*Quaenam istae sunt pelles ouium nisi nominis christiani extrinsecus superficies ? Qui lupi rapaces nisi sensus et spiritus subdoli, ad infestandum gregem Christi intrinsecus delitescentes ?* (Traduction P. de Labriolle, Paris, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

<sup>166</sup> Luc, XV, 4-7 ; Matthieu, XVIII, 12-14. (T.O.B.).

fonction au sein d'une communauté. Au II<sup>e</sup> siècle, l'Église de Rome a son propre évêque, qui porte le titre de *vicarius*. Cette dénomination trouve son origine dans le vocabulaire de l'esclavage et de la dépendance puisqu'il sert à nommer un remplaçant, un esclave en sous ordre (acheté par un autre esclave). Dans la religion chrétienne, il est habituellement utilisé pour nommer le pape, le « vicaire du Christ ». Tertullien l'emploie dans le sens de remplaçant, en parlant notamment de Paul de Tarse :

« Eh bien, admettons-le : « toutes sont tombées dans l'erreur », l'apôtre s'est trompé en rendant témoignage à certaines d'entre elles. L'Esprit Saint n'a veillé sur aucune pour la conduire à la vérité, lui qui avait été envoyé par le Christ et demandé au Père pour être le docteur de la vérité. Lui, l'intendant de Dieu, Vicaire du Christ, il a négligé ses devoirs, il permit que parfois les Églises comprissent différemment, crussent différemment la doctrine que lui même prêchait par les apôtres. Mais est-il vraisemblable que tant d'Églises si importantes aient erré pour se rencontrer finalement dans la même foi ? »<sup>167</sup>

On peut donc penser qu'à cette période, l'évêque de Rome, n'est encore pas considéré comme le Pape, c'est-à-dire le chef de l'Église catholique<sup>168</sup>, même si depuis Calliste (vers 220), Étienne (257), peut-être même depuis Victor, en 192-194, les évêques de Rome appuyaient leur revendication d'autorité sur le texte de Matthieu :

« Moi, je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne tiendront pas contre elle. »<sup>169</sup>

Durant les trois premiers siècles, on ne les voit pas revendiquer une juridiction sur les autres Églises, même s'ils interviennent par mode d'avertissement comme Clément à Corinthe en 96. Ainsi, Eleutherius, cité par notre auteur, porte bien le titre d'*episcopus*, d'Évêque.<sup>170</sup> Ce chef de la communauté s'appuie sur un ensemble de prêtres appelé *sacerdos* ou *presbyter*. Il est à noter que Tertullien emploie beaucoup plus *presbyter*

---

<sup>167</sup> *De praescriptione haereticorum*, XXVIII, 1 : *Age nunc, omnes errauerint, deceptus sit et apostolus de testimonio reddendo quibusdam ; nullam respexerit Spiritus sanctus uti eam in ueritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre ut esset doctor ueritatis. Neglexerit officium Dei uillicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere quod ipse per apostolos praedicabat ; ecquid uerisimile est ut tot ac tantae in unam fidem errauerint ?* (Traduction P. de Labriolle, Paris, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

<sup>168</sup> Le titre est appliqué pour la première fois au pape Gélase I<sup>er</sup> (492-496).

<sup>169</sup> Matthieu, XVI, 17-19. (T.O.B.).

<sup>170</sup> *De praescriptione haereticorum*, XXX, 4.

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

que *sacerdos* pour la fonction de prêtre (5 fiches, soit 71% ; 2 fiches, 29%). *Presbyter* peut être d'abord traduit par « vieillard », c'est-à-dire une personne âgée (du grec *presbuteros*, l'ancien, l'ainé). En Asie Mineure et en Grèce, il garde un sens ordinaire même lorsque l'on confie le gouvernement des cités à des personnes d'expérience. C'est en Égypte qu'il désigne plus précisément le groupe des représentants d'une communauté. De même, chez les Juifs, il prend un sens précis qui s'enracine dans la Bible : il évoque les soixante-dix Anciens (*Nombres*, XI). Dans ce milieu judaïque, le presbytre appartient à un collègue responsable d'une communauté ; son rôle se réfère notamment à la connaissance de la Torah. Avec l'avènement du christianisme, le mot prend peu à peu un sens rigoureux, le presbytre se voyant confier dans les communautés un rôle mieux défini de « ministère ». *Les Actes des Apôtres* évoquent deux sortes de « ministères ». L'un, missionnaire et itinérant, consiste d'abord à porter la « bonne nouvelle » ; il est dévolu aux apôtres et aux prophètes. L'autre est local : un groupe d'anciens, souvent institués par les apôtres, assume un service spirituel et disciplinaire ; parfois, ils ont aussi la responsabilité des biens matériels et des aumônes ; ils sont alors appelés « surveillants » (*épiscopoi*). Les *Épîtres* pauliniennes n'utilisent pas ce vocable. Paul donne des directives morales et liturgiques, il recommande de respecter le ministère de la parole (prophétie) et emploie de nombreux autres termes pour désigner les services de la communauté. C'est sans doute pour marquer ses distances à l'égard des judéo-chrétiens que Paul ne parle pas de presbytres. Ce mot ne figure pas non plus dans la *Didachè* ni dans les descriptions de la communauté d'Antioche, centre missionnaire auprès des païens. On le trouve, par contre, dans les *Lettres* de Pierre, de Jacques, de Jean, ainsi que dans les *Épîtres* dites pastorales attribuées à Paul, et il est utilisé à Rome pour désigner les chefs de l'Église locale. Dans la lettre que Clément de Rome adresse aux chrétiens de Corinthe au sujet de leurs déchirements internes (fin du I<sup>er</sup> siècle), les presbytres sont des chefs (*hégouménoi*), auxquels il faut être soumis (*hypotassoménoi*), qu'il convient d'honorer, et dont le rôle local se veut pastoral et cultuel ; ils ont été établis par les apôtres ou leurs collaborateurs avec l'assentiment de la communauté.

Le presbytre est, chez notre auteur, le chef d'une petite communauté chrétienne, à l'échelle locale. On pourrait parler ici de ce qui deviendra plus tard une paroisse. Cette fonction se différencie donc de celle de l'évêque, qui lui est supérieure. Tertullien<sup>171</sup>, avec Hippolyte de Rome<sup>172</sup>, semble être avoir été le pionnier de l'usage du titre de « prêtre » pour nommer les « ministres du culte ». *Sacerdos* est employé moins fréquemment, et il a souvent le même sens que *presbyter*. Mais, dans certains cas, il peut aussi servir à nommer le « premier des prêtres » dans la hiérarchie ecclésiale, c'est-à-dire l'évêque.

Tertullien emploie ce vocable dans ces deux acceptions :

« Souhaitons seulement de n'être pas une juste cause de blasphème. Or, combien le blasphème est-il plus justifié, si vous, qu'on dit Prêtresses de la chasteté vous sortez parées et fardées comme des filles de joies. Ou alors ; qu'ont de moins ces infortunées victimes des plaisirs publics ? S'il existait des lois pour les tenir à l'écart de l'honnête femme et des parures qu'elle avait en propre, la poussée chaque jour plus forte de la corruption du monde les a désormais égalées aux femmes les plus honorables, jusqu'à rendre la distinction illusoire. »

Ou

« Il ne nous reste plus pour conclure cet exposé, qu'à rappeler les règles pour donner et recevoir le baptême. Pour le donner, le pouvoir en revient en premier lieu au premier prêtre, c'est à dire l'évêque, s'il est là ; après lui au prêtre et au diacre, mais jamais sans l'autorisation de l'évêque, à cause du respect qui est dû à l'Église et qu'il faut sauvegarder pour sauvegarder la paix. »<sup>173</sup>

Ce passage cité nous renseigne aussi sur les différentes fonctions au sein de l'Église et évoque l'existence d'un ordre inférieur, celui des

---

<sup>171</sup> *De baptismo*, XVII, 2.

<sup>172</sup> *Philosophoumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies*. (Préface).

<sup>173</sup> *De cultu feminarum* (II), XII, 1 : *Optemus tantummodo ne iustae blasphemationis causa simus. Quanto autem magis blasphemabile est si quae sacerdotes puditiciae dicimini impudicarum ritu procedatis cultae et expictae. Aut quid minus habent infelicissimae illae publicarum libidinum uictimae ? Quas, si quae leges a matronis et matronalibus decoramentis coercebant, iam certe saeculi improbitas cotidie insurgens honestissimis quibusque feminis usque ad errorem dinoscendi coaequauit.* (Traduction M. Turcan, "Sources chrétiennes", n.173, Le Cerf, 1971).

*De baptismo*, XVII, 1 : *Superest ad concludendam materiolum de obseruatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est episcopus : dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo saluo salua pax est.* (Traduction R.P. Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

diacres (*diaconus*).<sup>174</sup> À l'époque de Tertullien, le « ministère » diaconal comporte essentiellement plusieurs fonctions, et joue d'abord un important rôle de bienfaisance : dans la communauté chrétienne, il revient aux diacres d'accueillir les étrangers, de visiter les malades, de soutenir les orphelins, les veuves, les pauvres. À cette fin, ils gèrent les finances de l'Église et ils répartissent les offrandes faites par les chrétiens à la liturgie. Ensuite, dans son rôle liturgique, le diacre veille à l'animation et au bon ordre de l'assemblée, recueille et partage les dons, lit les noms des chrétiens recommandés à la prière, assiste l'évêque lors de la communion. Ce service liturgique inclut également le baptême, qui est le rite principal d'entrée du chrétien dans sa nouvelle vie.

Avant de devenir un fidèle (*fidelis*) par le baptême, toute personne doit obligatoirement suivre un enseignement religieux plus ou moins long. Elle est donc considérée comme *catechumenus*, *novitius* ou *audiens*. En effet, Tertullien utilise ces trois termes pour nommer une « jeune recrue » de sa communauté. *Catechumenus*<sup>175</sup> (catéchumène) concerne seulement deux fiches de notre index ; *novitius* n'est relevé qu'une fois dans la linéarité du texte. Quant à *audiens*, il est utilisé à quatre reprises.

Selon Isidore de Séville, « On appelle catéchumène celui qui apprend les rudiments de la foi mais qui n'est pas encore baptisé. »<sup>176</sup> Il va donc recevoir une préparation théorique et pratique à la réception du baptême. D'après Paul Gavrilyuk, il n'y a pas d'uniformité du catéchuménat mais une variété de pratiques. Cependant, il est possible de reconstituer, certes de façon théorique, les différentes étapes du catéchuménat.<sup>177</sup> Elles sont au nombre de onze : de la précatéchèse, qui est un premier contact avec le christianisme (discussion avec des amis ; des récits) au baptême lui-même. Dans certains cas, une douzième étape venait clôturer ce temps du catéchuménat avec la catéchèse « mystagogique ». Elle consiste dans l'explication des rites de la renonciation à Satan, du baptême ; voire toute la liturgie des fidèles. *Novitius et audiens* ont le

---

<sup>174</sup> Tertullien évoque aussi l'existence de *laïcs* (*laicus*). Le terme désigne un baptisé qui ne remplit aucune fonction dans l'Église. Au III<sup>e</sup> siècle, *laicus* devient une sorte d'« ordre », c'est-à-dire un groupe de fidèles ; au même que celui des veuves, des diacres...

<sup>175</sup> Tertullien serait le premier à employer ce terme pour désigner un candidat au baptême, notamment dans son traité *De Praescriptione haereticorum*, en XLI, 1.

<sup>176</sup> Isidore de Séville, *Etymologorum liber*, VII, 14, 16-18.

<sup>177</sup> Paul L. Gavrilyuk, *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*, Paris, Le Cerf, 2007 : 17-19.

même sens chez notre auteur que *catechumenus* ; c'est donc un candidat au baptême, qui reçoit un enseignement. Ce sacrement, qui est une étape très importante pour un chrétien, est décrit en des termes précis : tout d'abord, le vocable *initiatio*, c'est-à-dire l'initiation aux mystères chrétiens (le baptême ; la confirmation). Le sacrement du baptême a aussi cette dimension de « mystère » avec le mot *mysterium*. Par « mystère », nous entendons une chose secrète, une cérémonie secrète en l'honneur d'un dieu ou d'une divinité. Mais ce « mystère » est connu des seuls initiés. Le baptême impose aussi par le contact avec de l'eau (ou de l'huile consacrée) un signe distinctif, une marque distinctive appelée *signaculum*. C'est donc pour chaque nouveau membre de la communauté le moment de témoigner de sa foi, de son adhésion à la nouvelle religion à travers l'expression *testimonium in lavacro*. Le mot *testimonium* est régulièrement employé dans les procès, dans le vocabulaire de la procédure judiciaire, dans le sens de témoignage, de preuve voire de déposition. Par son baptême, le chrétien fait donc devant la communauté preuve de sa volonté d'adhésion : il y a donc ici la reprise d'un terme judiciaire pour désigner un rite religieux, un sacrement. Le sens général n'est pas changé mais il est employé dans un autre contexte : il passe d'un contenu judiciaire à un contenu religieux.

### **C) *Secta et disciplina* : le christianisme, « philosophie vraie »**

Après *ecclesia*, Tertullien emploie deux termes très proches d'un point de vue sémantique pour nommer sa religion : il s'agit de *secta* (12%) et *disciplina* (14%). Nous avons choisi de regrouper dans notre analyse ces deux vocables, car ils sont en relation avec le domaine de la philosophie. Le terme *secta* peut se traduire par « secte », mais il nous semble préférable d'utiliser comme expression « école de philosophie ». Le christianisme serait donc pour Tertullien une école de pensée, dont le maître, c'est-à-dire le fondateur, est Jésus :

« Mais, dira-t-on, c'est la secte qu'on hait dans le nom, qui est à coup sûr celui de son fondateur. Qu'y a-t-il d'étrange, si une doctrine donne à ses sectateurs un surnom tiré de celui du maître ? Les philosophes ne s'appellent-ils pas, du nom de leur maître, platoniciens, épicuriens, pythagoriciens ? Ou encore, du lieu où ils se réunissent ou séjournent, stoïciens, académiciens ? De même, les

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

médecins ne tirent-ils pas leur nom d'Érasistrate, les grammairiens d'Aristarque, les cuisiniers eux-mêmes d'Apicius ? »<sup>178</sup>

Dans ce court passage tiré de l'*Apologeticum*, il cherche à classer sa religion dans la catégorie des philosophies ; au même titre que les grandes écoles grecques comme le Lycée d'Aristote ou le Portique de Zénon. Le terme *secta* a connu jusqu'à Tertullien une longue histoire sémantique, que nous allons tenter de retracer ici.<sup>179</sup>

Le substantif féminin *secta* est issu du verbe déponent *sequi*, « suivre ». Cela signifie le fait de « suivre » quelque chose ou quelqu'un, ou plus exactement le chemin fictif qu'on suit pour atteindre un but. Le terme appartient à la même famille lexicale que l'adjectif *secundus* (« suivant », d'où « second ») et que la préposition *secundum* (« en suivant », « le long de » et finalement, au figuré, « suivant », « selon »). La plus ancienne acception du terme *secta*, encore très proche de son étymologie, est « ligne (ou règle) de conduite », « maxime » (au sens classique), « parti » (qu'on prend). Le mot relève de la sphère pratique ou éthique.

À partir de l'idée de « ligne de conduite », *secta* peut, dans le domaine politique, désigner la « position » d'un individu, et par suite, le groupe ou le clan de ceux (« clients » ou « amis », dans le vocabulaire politique romain) qui se rallient comme *sectatores*<sup>180</sup> à cette position ; et se placent dans le sillage de l'individu en question, dès lors leur chef ou leader. Cependant, le vocable ne se confond pas avec des termes qui signifient « parti politique » (*pars, factio*). De plus, il peut avoir aussi une connotation élogieuse lorsqu'il se rapporte à la ligne de conduite de l'empereur régnant. Par exemple, Pline le Jeune, en bon courtisan, parle de la sage *secta* de Trajan<sup>181</sup> : il s'agit là de morale aussi bien que de politique. L'usage princier du mot, de fait, persista longtemps, et ne fut

---

<sup>178</sup> *Apologeticum*, III, 6 : *At enim secta oditur in nomine utique sui auctoris. Quid noui, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectoribus suis inducit ? Nonne philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici ? Etiam a locis conuenticulatorum et stationum suarum Stoici, Academici ? Aequae medici ab Erasistrato et grammatici ab Aristarcho, coqui etiam ab Apicio ?* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>179</sup> Nous nous appuyons ici sur un article de Pascal Boulhol, *De la ligne de conduite au groupe hétérodoxe : un aperçu de l'évolution sémantique du mot secta, depuis les origines jusqu'au début du Haut Moyen Âge, Rives nord-méditerranéennes*, Paris, 2002.

<sup>180</sup> Tertullien utilise ce terme pour qualifier ses coreligionnaires, comme par exemple dans *Apologeticum*, III, 6. Il peut signifier un sectateur, un partisan, un disciple. Il y a ici l'idée de celui qui suit, c'est-à-dire un adepte de la religion chrétienne.

<sup>181</sup> C. Plinius Secundus, *Lettres*.

pas répudié par les empereurs chrétiens, qui conservèrent une formule telle que *secta mea* (ou *secta temporum meorum*) *non patitur*, « mes principes (ou “les principes de mon époque”) n'admettent pas que... ».

Dans les dernières décennies du I<sup>er</sup> siècle après J.-C. apparaît l'expression courante *secta vitae*, qu'on peut traduire par « style de vie », « régime de vie », voire par « activité ». L'expression peut avoir aussi des implications politiques : Pline le Jeune encore, l'emploie en s'adressant à Trajan. Le mot *secta* se spécialisa en fait très tôt (dès Cicéron) pour désigner les tendances, écoles ou mouvements intellectuels. Dans ce sens, *secta* faisait pendant au grec *haíresis*, dont l'étymologie diffère pourtant, puisque celui-ci dérive d'un verbe actif *hairéô-ô*, « saisir » ou de sa forme moyenne *hairôûmai*, « choisir ». L'hérésie se définit comme la saisie, l'appréhension d'une question ponctuelle, d'un élément ou une partie d'un ensemble ; autrement dit, elle est sélection, choix personnel. Les emplois les plus nombreux du mot *secta* concernent les écoles, ou obédiences philosophiques. L'idée de « ligne de conduite » n'est pas loin, même s'il peut s'agir à présent de suivre un homme, un sage qui explique ces principes et les illustre par sa vie. Dans la notion de *secta* philosophique se superposent divers niveaux : didactique (suivre les leçons d'un maître), épistémologique (suivre la voie de la connaissance), téléologique (s'acheminer vers le « souverain bien »), moral (chercher la conduite vertueuse).

Dans la Bible, Le terme *secta* ne se trouve qu'une fois dans l'Ancien Testament (*Esther* 8, 17), où il signifie à peu près « religion » (autre que le judaïsme, et considérée du point de vue de celui-ci). Il est mieux représenté dans le Nouveau Testament, avec 7 occurrences ainsi réparties : *Actes des Apôtres* (4), Paul (1) et Pierre (2). Dans la *Vulgate*, le grec *haíresis* est traduit tantôt par *haeresis* (*Ac.* 5, 17. 15, 5. 24, 14 ; *1 Co.* 11, 19), tantôt par *secta*. Il est clair que la connotation du terme *secta* varie selon les passages (avec par exemple chez Paul, lorsqu'il s'adresse au gouverneur romain Félix). Pour être compris de lui, l'Apôtre parle son langage et emploie *secta* au sens de « ligne de conduite », de « voie ». <sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> *Actes*, XXIV, 14.



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Les auteurs chrétiens latins, pour traduire l'acception religieuse du mot grec, se contentent de reprendre celui-ci tel quel : le terme latin *haeresis* (vulgairement *heresis*), un pur « christianisme ». Mais le mot *secta* sut garder, chez les premiers auteurs chrétiens, son double sens général de « ligne de conduite » / « style de vie » et d'« école de pensée ». Chez Tertullien, on retrouve dans le *Contre Marcion* (IV, 23) l'expression *sectam creatoris exsequi*, « suivre la manière de faire du Créateur ». Dans son traité *Sur le mariage unique*, il évoque la « ligne de conduite des veuves. » Plus tard, vers 256, Cyprien associe *secta* et *via*, et donne clairement au premier mot le sens de « manière de vivre ».

Au contraire du terme moderne qui en est issu, *secta* n'a pas, dans la langue latine classique, un sens religieux. Le mot ne désigne pas plus une « religion » qu'une « secte » (au sens actuel). Fait révélateur : aucun des trois premiers témoins païens des progrès du christianisme, à savoir Pline le Jeune (*Epist.*, X, 96 [97], 7), Tacite (*Ann.*, XVI, 44, 3) et Suétone (*Néron*, 16, 3), ne parle de *secta* à propos de la religion chrétienne. Pourtant, à partir d'un certain moment, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, on semble avoir usé de ce mot pour désigner les chrétiens, comme communauté et comme confession. En effet, il se peut qu'une comparaison plus ou moins consciente soit faite avec le pythagorisme, qui est une école de sagesse au profil à la fois communautaire et fortement religieux. Quoi qu'il en soit, les païens avaient sans doute appliqué aux chrétiens le terme *secta* (dans une locution comme *secta Christi* ou *Christiana secta*) d'autant plus spontanément que ces derniers tiraient leur nom de leur maître, Christ, de même que les pythagoriciens, platoniciens ou épicuriens étaient nommés d'après leur fondateur. Aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles, certains chrétiens se revendiquèrent ainsi, en faisant comprendre que leur secte était la bonne. Ils se voulaient ainsi les tenants de la *Dei* (ou *divina*) *secta*, le parti de ceux qui « suivent Dieu ». Ainsi, il semble que Tertullien soit l'auteur qui appliqua le plus le mot *secta* (surtout au sens de « confession, foi » ou « communauté »). Le christianisme aurait donc bien cette dimension philosophique, qui est confirmée par l'emploi important (14% du total des dénominations) du terme *disciplina*.

Dans son *Apologeticum*, Tertullien définit sa religion au travers d'une discipline « qui défend l'homicide, l'adultère, la fraude, la perfidie et les autres crimes » :

« Au contraire, nous voyons qu'il a même été défendu d'informer contre nous. En effet, Pline le Jeune, gouvernant une province, après avoir condamné quelques chrétiens, après en avoir démonté quelques-uns, effrayé toutefois de leur grand nombre, consulta l'empereur Trajan sur ce qu'il devait faire dans la suite. Il lui exposait que, sauf l'obstination des chrétiens à ne pas sacrifier, il n'avait pu découvrir, au sujet de leurs mystères, que des réunions tenues avant le lever du soleil pour chanter des cantiques en l'honneur du Christ comme en l'honneur d'un dieu, et pour s'astreindre tous ensemble à une discipline qui défend l'homicide, l'adultère, la fraude, la perfidie et les autres crimes. »<sup>183</sup>

Ce vocable désigne ici une règle de vie, un genre de vie qui est propre au chrétien (*disciplina fidei*). Pour autant, il a d'autres définitions possibles : un enseignement moral et religieux, une doctrine religieuse<sup>184</sup>, une loi morale. Dans la Bible, *disciplina* évoque les lois et concepts enseignés, c'est-à-dire tout ce qu'un disciple (*consequor* ; *discentia* ; *discipulus* ; *sequens*) peut recevoir d'un maître. Par exemple, ce sont certaines valeurs morales qu'un chrétien doit mettre en avant : la patience (*patientia*), la chasteté (*pudicitia*), la sagesse (*sapientia*)... C'est aussi le contenu des Écritures qui est enseignée lors de la catéchèse (environ trois heures par jour) par un prêtre (*doctor*).<sup>185</sup> Cet enseignement (*institutio*) doit aussi s'accompagner d'un changement de vie : le jeûne, la prière, la veillée... On voit donc bien que notre auteur considère sa religion comme un véritable nouveau genre de vie (*conuersus*), avec ses règles, ses valeurs morales, son calendrier ferial, ses « traditions » propres (*traditio*)... On pourrait facilement faire un rapprochement avec d'autres termes qu'il utilise, mais qui à notre avis, ont plus une dimension juridique comme *genus*.

---

<sup>183</sup> *Apologeticum*, II, 6 : *Atquin inuenimus inquisitionem quoque in nos prohibitam. Plinius enim Secundus, cum prouinciam regeret, damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsus, ipsa tamen multitudine perturbatus, quid de cetero ageret, consuluit tunc Traianum imperatorem, adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut deo et ad confoederandam disciplinam, homicidium adulterium fraudem perfidiam et cetera scelera prohibentes.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>184</sup> En cela, le terme est proche de *doctrina*, que Tertullien emploie moins souvent (4%) dans le sens de doctrine philosophique, d'enseignement moral, de règle de foi enseignée par les membres du clergé.

<sup>185</sup> *Doctor* désigne un prêtre qui enseigne la religion. Mais, il peut aussi faire référence aux apôtres (maîtres), voire au Saint-Esprit.

### **3. La mise en avant de la communauté, au service d'une idéologie collective**

Dans notre analyse du graphique montrant les dénominations du christianisme, nous avons aussi remarqué l'importance d'un quatrième terme, qui se distingue par son poids quantitatif : *nomen* (le nom, avec 23%). Par exemple, Tertullien emploie ce vocable pour désigner sa religion :

« Puisque donc, en toutes choses, vous nous traitez autrement que les autres criminels, puisque tous vos efforts ne tendent qu'à nous faire perdre le nom chrétien - nous le perdons, en effet, si nous faisons ce que font ceux qui ne sont pas chrétiens - vous pouvez conclure que ce n'est pas un crime qui est en cause, mais un nom, et ce nom est poursuivi par une œuvre de haine qui n'a qu'un seul but : c'est d'amener les hommes à refuser de connaître une chose qu'ils sont sûrs de ne pas connaître. »<sup>186</sup>

#### **A) Le nom chrétien, une appartenance communautaire**

*Nomen* peut se traduire par le nom, la dénomination ; le fait qu'un individu porte un nom. C'est aussi une marque d'appartenance à une communauté, à un groupe social. Chez Tertullien, *nomen* est très souvent associé à *christianus* : il utilise, comme dans le passage précédent, l'expression de « nom chrétien ». Ainsi, pour un individu, porter le « nom chrétien » est une manière d'affirmer son appartenance à la religion chrétienne. Cependant, dans d'autres cas plus rares, le terme *nomen* est utilisé seul, mais il garde toujours cette idée d'appartenance communautaire.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> *Apologeticum*, II, 18 : *Cum igitur in omnibus nos aliter disponitis quam ceteros nocentes, ad unum contendendo, ut de eo nomine excludamur - excludimur enim, si faciamus quae faciunt non Christiani -, intellegere potestis non scelus aliquod in causa esse, sed nomen, quod quaedam ratio aemulae operationis insequitur, hoc primum agens, ut homines nolint scire pro certo, quod se nescire pro certo sciunt.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>187</sup> *Apologeticum*, II, 3 : « Aux chrétiens seuls, on ne permet pas de dire ce qui est de nature à les justifier, à défendre la vérité, à empêcher le juge d'être injuste ; on n'attend qu'une chose, celle qui est nécessaire à la haine publique : l'aveu de leur nom et non une enquête sur leur crime. »

*Christianus* est utilisé pour qualifier un individu, un groupe d'individus ou l'ensemble des membres de la communauté (*christiani*). Mais comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, le nom propre *christianismus* n'est pas employé pour désigner la religion chrétienne.

Le terme *christianus*, contrairement à ce que l'on pourrait penser, est très rare dans la littérature chrétienne des premiers temps.<sup>188</sup> Ainsi, les Évangiles ne l'utilisent pas ; Paul ne l'emploie qu'une seule fois. Dans l'ensemble du Nouveau Testament, seuls trois passages y font référence : deux fois dans les *Actes des Apôtres*<sup>189</sup> ; une fois dans la *première Épître* de Pierre.<sup>190</sup> Mais, ce mot est souvent employé par les adversaires et non les fidèles.<sup>191</sup>

Le suffixe « iano » est d'origine latine. Il permet d'indiquer une désignation géographique, ou bien un rapport familial, domestique ; voire un lieu d'adoption. *Christianus* s'est d'abord formé dans le domaine grec, mais il semble que ce soit en dehors du monde des fidèles chrétiens que ce nom est né. Le vocable désignerait au départ un mouvement de conversion des Juifs à Antioche ; *chrestos* étant un nom quelquefois attribué aux esclaves. Dans le monde de la latinité, c'est sous sa forme « chrestianus » qu'il fût connu, notamment dans la foule païenne.<sup>192</sup> Puis, les autorités romaines prirent réellement conscience de leur existence dès 64, avec l'incendie de Néron.<sup>193</sup> Le terme est aussi employé par Pline en 112, lors de sa correspondance avec Trajan.<sup>194</sup>

---

*Sed Christianis solis nihil permittitur loqui quod causam purget, quod ueritatem defendat, quod iudicem non faciat iniustum ; sed illud solum expectatur, quod odio publico necessarium est : Confessio nominis, non examinatio criminis.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>188</sup> Pour des compléments sur l'histoire sémantique de *christianus*, nous renvoyons à l'article de P. de Labriolle, *Christianus*, tome V, Bulletin du Cange, Paris, 1930 : 70 à 88 ; ou E. Lamirande, *La signification de « christianus » dans la théologie de Saint Augustin et la tradition ancienne*, Paris, Revue des Études Augustiniennes, IX, 1963 : 221 à 234.

<sup>189</sup> *Actes*, XI, 26 ; *Actes*, XXVI, 28. Le terme apparaît pour la première fois à Antioche vers 43, sous le terme *christiano*. L'utilisation du mot « chrétien » marque un moment où l'Église de Jésus se sépara du judaïsme.

<sup>190</sup> Pierre, IV, 16. (T.O.B.).

<sup>191</sup> Les textes les plus anciens qui témoignent d'un usage par les chrétiens sont les *Actes des martyrs*, où le nom prend figure de chef d'accusation.

<sup>192</sup> « Comme les juifs ne cessaient de troubler la cité sur l'instigation d'un certain Christus, il (Claude) les chassa de Rome » (Suétone, *Vie de Claude*, XXV, 11).

<sup>193</sup> « Il livra aux supplices les Chrétiens, race adonnée à une superstition nouvelle et coupable. » (Suétone, *Vie de Néron*, XVI, 3).

<sup>194</sup> Pline le Jeune, *Lettres et Panégyrique de Trajan* : X, 96, 5-7 : « Ceux qui n'avaient été chrétiens ou l'avoir été, s'ils invoquaient des dieux selon la formule que je leur dictais et sacrifiaient par l'encens et le vin devant ton image que j'avais fait apporter à cette intention avec les statues des divinités, si en outre ils blasphémaient le Christ - toutes choses qu'il est, dit-on, impossible d'obtenir de ceux qui sont vraiment chrétiens -, j'ai pensé qu'il fallait les relâcher ... [Ceux qui

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Au II<sup>e</sup>, le nom de « chrétien » est connu des auteurs profanes : Lucien de Samosate, Galien, Marc-Aurèle, Fronton ; sans oublier Celse.

Le développement de l'emploi du nom s'explique d'abord par la « malveillance » des pouvoirs publics : le nom « chrétien » est considéré d'emblée comme suspect. En effet, lorsqu'ils étaient devant un magistrat, un tribunal, les chrétiens avaient l'habitude de répondre aux questions posées par une formule : *christianum sum* (« je suis chrétien »). Il est à noter que cette tournure est copiée directement sur *romanum sum* (« je suis citoyen romain »). Le terme se répand, et remplace progressivement des termes scripturaires comme « saint », « élu », « disciple ».<sup>195</sup>

Dans les écrits de Tertullien, *christianus* est d'abord utilisé comme un substantif (61% des termes relevés), mais avec une nette prédominance pour le pluriel (44%). Il est aussi recensé comme adjectif, avec un emploi presque égal entre singulier et pluriel (14% et 17%). *Christianus* est donc un vocable qui sert à affirmer le fait d'être chrétien, d'être membre d'une communauté clairement identifiée. Il s'agit donc de l'affirmation d'une identité, de l'appartenance à un groupe précis de la société romaine ; les chrétiens s'envisageant comme un ensemble et non comme une somme d'individus.

Cette hypothèse semble se confirmer si l'on regarde les noms propres déjà étudiés (aucun nom propre contemporain n'est recensé). Mais c'est surtout l'emploi massif du pronom « nous » (*nos* ; *nobis*) qui semble conforter cette analyse. Nous avons recensé 305 fiches, où « nous » désigne un ensemble de chrétiens : Par exemple, dans le traité adressé à sa femme, Tertullien propose une réflexion sur la chair :

« Mais nous lisons que la chair est faible ; et cela nous sert de prétexte pour être complaisant à l'égard de nous mêmes. Nous lisons pourtant aussi que l'esprit est fort. Les deux affirmations se trouvent, en effet, dans la même sentence. La chair est une substance terrestre, mais l'esprit une substance céleste. Pourquoi donc, trop enclins à chercher des excuses, alléguons nous ce qu'il

---

disaient qu'ils étaient chrétiens] affirmaient que toute leur faute, ou leur erreur, s'était bornée à avoir l'habitude de se réunir à jour fixe, avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne au Christ comme à un dieu. »

<sup>195</sup> Le terme « *christianus* » est aussi utilisé pour qualifier les baptisés et les catéchumènes. Cet usage est attesté au début du IV<sup>e</sup> siècle au concile d'Elvire et au concile de Constantinople.

y a en nous de fort ? Pourquoi ce qui est terrestre ne se soumet-il pas à ce qui est céleste ? »<sup>196</sup>

Ce court passage permet de voir l'importance que notre auteur donne à sa communauté, privilégiant le collectif sur l'individu. Le chrétien ne peut donc être individualisé car Tertullien donne toujours un avis, un conseil, une recommandation, une interdiction ; mais dans un sens collectif. Il n'évoque jamais de cas individuel. C'est donc un discours qui « masque » les individus, au profit de la communauté.<sup>197</sup> On pourrait qualifier ce discours, sans pour autant tomber dans un anachronisme fâcheux, de « collectiviste ». Il est en effet frappant de voir la répétition du pronom « nous » dans la linéarité du texte, voire dans un même passage :

« Nous sommes, en effet, assez sûrs de notre salut pour nous occuper d'enfants ! Nous devons assumer des charges que beaucoup de païens évitent, que les lois cherchent à imposer, dont on se débarrasse par le meurtre, des charges, enfin, qui constituent pour nous une gêne intolérable, à la mesure du danger qu'elles représentent pour la foi. Pourquoi, en effet, le Seigneur a-t-il proclamé : « Malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront » ? Ne veut-il pas indiquer par là qu'au jour du grand départ les embarras occasionnés par les enfants constitueront désavantage ? Le mariage comporte ces embarras, évidemment, mais les veuves ne connaîtront pas ce désavantage. »<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> *Ad uxorem (I)*, IV, 1: *Sed carnem legimus infirmam et hinc nobis adulamur impensius. Legimus tamen et spiritum firmum. Nam in uno sensu utrumque positum est. Caro terrena materia est, spiritus uero caelestis. Cur ergo ad excusationem proniores, quae in nobis infirma sunt opponimus, quae uero fortia non tuemur ? Cur caelestibus terrena non cedant ?* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

<sup>197</sup> Par exemple, nous n'avons retrouvé que très peu d'informations concernant les emplois des chrétiens dans la société romaine. Un seul passage nous renseigne et c'est de façon très générale. Il s'agit de montrer que les chrétiens ne sont pas différents des autres, et qu'ils participent au bon fonctionnement de l'Empire : « Avec vous encore, nous naviguons, nous servons comme soldats, nous travaillons la terre, enfin nous faisons le commerce ; nous échangeons avec vous le produit de nos arts et de notre travail. Comment pouvons-nous paraître inutiles à vos affaires, puisque nous vivons avec vous et de vous ? Vraiment, je ne le comprends pas. »

*Apologeticum*, XLII, 3 : *Nauigamus et nos uobiscum et militamus et rusticamur et mercatus proinde miscemus, artes, opera nostra publicamus usui uestro. Quomodo infructuosi uidemus negotiis uestris, cum quibus et de quibus uiuimus, non scio.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>198</sup> *Ad uxorem (I)*, V, 2 : *Satis enim de salute nostra securi sumus, ut liberis uacemus. Quaerenda nobis onera sunt, quae etiam a gentiliis plerisque uitantur, quae legibus coguntur, quae parricidiis expugnantur, nobis demum plurimum importuna, quantum fidei periculosa. Cur enim Dominus : Vae praegnantibus et nutricantibus, cecinit, nisi quia filiorum impedimenta*

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Cet emploi très important du pronom personnel *nos* peut s'expliquer par deux éléments qui, à notre avis, sont complémentaires. Comme nous l'avons déjà souligné, Tertullien cherche un terme pour nommer sa religion. Lorsqu'il s'adresse aux autorités romaines, il doit trouver une dénomination pour se faire comprendre ; sans pour autant apparaître comme une menace aux yeux des magistrats impériaux. Des dénominations comme *nos*, *christianus*, lui permettent de signifier la spécificité de sa religion et de sa communauté ; sans pour autant se faire piéger par un mot qui serait contestable. Il ne faut pas oublier que Tertullien cherche à ce que le christianisme ne soit pas perçu comme une *factio*.

#### **B) « Le christianisme devenu *religio* »**

Si l'on revient au graphique présentant les dénominations du christianisme (Grap. 12), un terme employé nous semble très important car il va permettre aux chrétiens de trouver un terme générique pour se nommer. Il s'agit du mot *religio* (3% des dénominations). Considérer le christianisme comme une religion semble être commun, surtout dans notre monde contemporain. Or au II<sup>e</sup> siècle, cette idée ne va pas de soi. D'après Maurice Sachot, Tertullien serait le premier auteur chrétien à avoir utilisé *religio* pour qualifier sa religion.<sup>199</sup> C'est un court passage de *l'Apologeticum*, qui semble très utile à analyser :

« J'ai dit tout cela sans qu'il en fût besoin, ne voulant pas sciemment négliger de réfuter un seul des reproches que nous fait la renommée. Nous allons maintenant nous tourner vers l'exposé de notre religion et nous achèverons de nous justifier de toutes ces calomnies. »<sup>200</sup>

---

*testatur in illa die expeditionis incommodum futura ? Ea utique nuptiis imputantur, istud autem ad uiduas non pertinebit.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

<sup>199</sup> Plusieurs études évoquent ce qui semble être un changement majeur dans les débuts de l'histoire du christianisme ancien. Nous reprenons plusieurs éléments d'analyse de M. Sachot : *Comment le christianisme est-il devenu religio ?*, Revue des sciences religieuses, tome 59, 1985 : 95-118 ; *Religio /superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement*, Revue d'histoire des religions, CCVIII-4, 1991 : 355-394 ; *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998 : 167-225 ; *Quand le christianisme a changé le monde*, tome I, la subversion chrétienne du monde antique, Paris, Odile Jacob, 2007 : 273-315.

<sup>200</sup> *Apologeticum*, XVI, 14 : *Haec ex abundantia, ne quid rumoris irrepercussum quasi de conscientia praeterissemus. Quae omnia conuersi iam ad demonstrationem religionis nostrae repurgabimus.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

Dans la première partie du traité *Apologeticum* (jusqu'au chapitre XVI, 14), Tertullien construit son discours autour d'une réfutation des attaques païennes adressées contre les chrétiens. Puis, partir du chapitre XVI, 14, il expose les principes de sa religion, en montrant notamment que les valeurs chrétiennes sont supérieures à celles du monde païen.<sup>201</sup> Ainsi, par exemple, le terme *lex*, employé tout d'abord pour désigner la loi des païens devient la loi de Dieu (cette loi étant considérée comme supérieure). Il nous faut donc comprendre ce choix de *religio* pour nommer le christianisme en tant que religion et communauté de l'Empire romain.

Dans le monde de la romanité, *religio*, que l'on pourrait traduire dans un premier temps par pratique religieuse, piété, respect religieux ou religion, a une grande importance aux yeux des Romains. Tout d'abord, *religio* désignait un « scrupule », c'est-à-dire l'accomplissement méticuleux des observances cultuelles.<sup>202</sup> Puis, il s'est élargi aux dimensions d'une attitude, d'une vertu : c'est l'empressement respectueux à déférer aux exigences des dieux. Cela sous entend donc une révérence craintive en leurs présences. Les *Religiones* feraient référence aux scrupules religieux, aux rites, aux observances du culte : c'est donc une attitude qui prête une attention réfléchie, méticuleuse, « scrupuleuse » envers les dieux. L'étymologie de *religio* a fait l'objet de nombreux débats entre spécialistes.<sup>203</sup> La première hypothèse, qui semble la plus probable, rattache religion au latin *religere* ou *ligere* : recueillir, recollecter.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> Nous reprenons ici quelques points développés dans notre travail de D.E.A. soutenu en 1993 à Besançon : F. Davier, *La formulation du droit chez Tertullien*.

<sup>202</sup> Sur l'histoire sémantique de *religio*, nous renvoyons à deux articles : H. Bouillard, *La formation du concept de religion en occident, Humanisme et foi chrétienne*, Mélanges scientifiques du centenaire de l'ICP, Paris, Beauchesne, 1976 : 451-461 ; M. Sachot, *Origine et trajectoire d'un mot : religio*, revue de philosophie ancienne, XXI, n.2, 2003 : 3-32.

<sup>203</sup> L'adjectif *religiosus* peut se traduire par « scrupuleux à l'égard des cultes, en faisant un cas de conscience des rites ».

<sup>204</sup> Dans son traité *De natura deorum*, en II, 28, 72, Cicéron insiste sur cette origine étymologique de *religio* : « Ceux qui reprenaient diligemment et en quelques sortes recueillaient toutes les choses qui se rapportent aux cultes des dieux, ceux-là ont été religieux, un mot dérivé de *relegere* (recueillir), comme *elegantēs* (raffiné, distingué) est dérivé de *eligere* (choisir) et *diligentes* (méticuleux) de *diligere* (aimer, affectionner). Tous ces mots ont en effet conservé en eux le même sens de *legere* (ramasser, recueillir) que *religiosus*. » Nous reprenons ici la traduction d'É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome II, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Les éditions de Minuit, 1969 : 267-272.



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

La seconde hypothèse a pour origine les chrétiens eux-mêmes, notamment les écrits de Lactance.<sup>205</sup> *Religio* viendrait du latin *ligare* ou *religare* (lier, relier). La religion serait un lien de piété, et elle aurait pour objet les relations qu'on entretient avec la divinité. Elle signifierait attache ou dépendance, elle profiterait même des nuances et des variations de sens que nous obtenons, en français comme en latin, lorsque nous changeons un rattachement en attachement, un lien effectif en lien affectif.

Dans son traité *De natura deorum*<sup>206</sup>, Cicéron identifie *religio* et *cultus dei* : la religion est ce qui fait la supériorité des Romains sur les autres peuples ; les autres cultes étant considérés comme de simples superstitions (*superstitio*). Ainsi, la superstition peut se définir comme le maintien de pratiques et de croyances persistant hors du cadre légitime romain. Cela désigne ce qui survit d'une religion, ce qui n'a plus de raison d'être. Ce serait donc une forme méprisable de la religion, une sorte de « zèle religieux ». Avec Cicéron, le terme connaît une évolution sémantique notable : on passe de « scrupule » à « religion civile ». La *religio* devient donc la religion civile légitime (*religio licita*). Par opposition, le christianisme est tout de suite décrit comme une *superstitio* par les autorités romaines (Pline le Jeune) ; ou les intellectuels comme par exemple Tacite.<sup>207</sup> Les premiers témoignages païens voient, dans le mouvement chrétien, une forme méprisable de religion. On pourrait donc se demander comment *religio* est-il venu à désigner un ensemble de pratiques et de croyances chrétiennes ?

Dans le Nouveau-Testament, il y a peu d'emploi de mots grecs traduisant le sens de « religion » : *threskeia*, *eusebia*, *deisidaimonia*. Or, ces termes ne sont jamais employés pour parler de la religion chré-

---

<sup>205</sup> Lactance, *Institutions divines*, IV, 28, 12 : « Nous disons que le nom de *religio* provient du lien de piété, parce que Dieu a relié (*religare*) l'homme à lui et l'a conduit à la piété, car il nous est nécessaire de le servir comme un maître et de le suivre comme un père. »

*Diximus nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religauerit et pietate constricterit, qui seruire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est.* Nous reprenons ici la traduction d'É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome II, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Les éditions de Minuit, 1969 : 267-272.

<sup>206</sup> *De natura deorum*, II, 8 : « D'ailleurs, si nous voulons comparer notre monde avec l'étranger, nous nous trouverons ou égaux ou même inférieurs pour le reste, mais très supérieurs en ce qui concerne la religion, c'est-à-dire le culte des dieux. » Nous reprenons ici la traduction d'É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome II, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Les éditions de Minuit, 1969 : 267-272.

<sup>207</sup> *Vie de Néron*, XVI.3.

tienne. En effet, les chrétiens, et notamment à partir des premiers Pères grecs, considèrent leur religion comme une autre réalité : c'est un système de pensée dont la particularité est d'énoncer le vrai pour déterminer le bien (ou le mal). C'est donc une philosophie révélée, la « seule philosophie sûre et profitable. »<sup>208</sup> Les Pères qui sont des chrétiens convertis, veulent donc montrer leur conversion dans la langue de cette nouvelle culture. C'est le passage à la *uera religio*, à la vraie religion.<sup>209</sup> Par exemple, Tertullien reprend bien cette logique : puisqu'il est lui-même un converti, il utilise cette expression pour qualifier le christianisme :

« Mais, au contraire, c'est sur vous que retombera le reproche que vous nous faites, sur vous qui adorez le mensonge et qui, non contents de négliger la vraie religion du vrai Dieu, allez jusqu'à la combattre, et qui vous rendez ainsi véritablement coupables du crime d'une véritable impiété. »<sup>210</sup>

Dans ce passage très court de l'*Apologeticum*, Tertullien reproche aux païens de combattre le christianisme, qu'il assimile à une sorte de vérité révélée. Cela lui permet donc de distinguer et d'opposer fondamentalement la religion chrétienne du paganisme. Il explique sa religion comme le passage des dieux multiples au Dieu unique, de l'erreur à la vérité. *Religio* désigne donc un ensemble de croyances, de pratiques, et d'institutions. Le culte des dieux (*cultus dei*) revendiqué par Cicéron a désormais lieu dans l'Église, et non dans l'État. Les chrétiens expriment ainsi les relations de l'homme avec Dieu (dont ils se sentent dépendants). Tertullien a manifestement recueilli ce concept de « religion » pour le transposer et l'adapter à la religion chrétienne : c'est une forme de « resémantisation » du vocabulaire.

Dans la période postérieure à notre auteur (Augustin), le concept chrétien va recevoir une véritable autonomie, sur un fondement biblique et

---

<sup>208</sup> Justin, *Dialogue avec Tryphon*, VIII, 1.

<sup>209</sup> Tertullien utilise cette expression de *uera religio* à dessein. Selon M. Sachot, le terme *religio* permet la rencontre avec la latinité, mais la religion « vraie » n'a pas de sens pour les romains. On ne distingue en effet les religions que si elles sont recevables ou non d'un point de vue institutionnel ou juridique. Une religion est légitime ou illégitime. Donc seule une superstition peut être fausse (*falsa*).

<sup>210</sup> *Apologeticum*, XXIV, 2 : *At e contrario in uos exprobratio resultabit, qui mendacium colentes ueram religionem ueri dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in uerum committitis crimen uerae irreligiositatis.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

ecclésial.<sup>211</sup> L'expression *religio christiana* permet d'opposer la foi catholique au paganisme, au judaïsme, à l'hérésie. Augustin établit le lien entre le concept et la philosophie : le christianisme unit ce que le paganisme laissait séparé, c'est-à-dire la religion et la philosophie. La *religio christiana* est désormais l'accomplissement de la recherche philosophique.

*Religio* est donc utilisée par extension métonymique : le mot désigne désormais la foi chrétienne (*fides*), mais aussi une communauté propre. Le christianisme se pense donc désormais comme un véritable institué politique, dans un sens d'achevé. C'est donc aussi une société « parfaite » nommée *ecclesia* (l'Église). D'où, à partir de ce moment, le conflit avec Rome, avec l'Empereur, est devenu inévitable. En effet, il ne peut coexister plusieurs *religiones* au sein d'un même État. Les autorités sont donc obligées d'agir et prendre des décisions : soit tenter d'éradiquer la religion chrétienne, ce qui motiva les édits impériaux du III<sup>e</sup> siècle, à l'origine des persécutions générales (Dèce en 250, Dioclétien en 311) ; soit accepter le maintien du christianisme comme école de philosophie, mais sans aucune autorité politique ou sociale ; soit abandonner la religion polythéiste pour la remplacer par une autre religion. C'est la solution adoptée par Rome puisque le christianisme devient tout d'abord licite (*licita*) avec l'édit de Galère en 311. Puis, en 380, avec l'édit de Théodose, elle devient religion officielle, c'est-à-dire la religion chrétienne instituée par Dieu.

Or, si l'on reprend notre *index thématique*, on se rend compte que Tertullien hésite encore à utiliser systématiquement *religio* pour qualifier le mouvement chrétien. Il n'emploie que six fois ce mot dans la linéarité du texte. Il préfère des termes plus neutres comme *nos*, *christianus*, afin de ne pas provoquer Rome et les autorités. Il ne faudrait pas oublier que les Églises sont encore fragiles, qu'elles commencent à structurer ; et qu'elles ne peuvent pour l'instant se permettre d'aller à l'affrontement direct. Les persécutions, même si elles sont locales et sporadiques, éprouvent les communautés, les désorganisent. On pourrait ici rappeler les divisions provoquées au sujet des chrétiens

---

<sup>211</sup> La première apparition de l'expression *religio christiana* est postérieure, et on remarque que Tertullien n'associe pas *christianus* et *religio*. Elle est mentionnée chez Arnobe, en 311, dans son traité *Adversus Nationes* en I, 2 ; I, 3 ; III, 1.

qui ont abjuré leur foi, avec notamment le cas des *lapsi*, c'est-à-dire « ceux qui sont tombés » ; ou ceux qui ont fui pour sauver leur vie.

### **C) Une rhétorique d'avocat**

La seconde explication, qui à notre avis, est complémentaire à cet emploi massif de *nos* est liée à la nature des discours de notre auteur. Le pronom personnel est souvent répété dans un contexte « judiciaire » puisqu'il se propose de défendre les chrétiens (apologie). Or, son discours est souvent proche de la rhétorique employée par un avocat lors d'une plaidoirie. Par exemple, si nous prenons comme élément de comparaison les plaidoyers de Cicéron, on est surpris par la similitude de l'emploi de « nous », *nos* :

« Ce serait s'abuser étrangement que de rechercher dans nos plaidoyers des opinions qui nous appartenissent en propre ; notre langage est celui de la cause et de la circonstance, jamais celui de l'homme ni de l'avocat; car si la cause pouvait parler d'elle-même, nul n'aurait recours à une voix étrangère. Si l'on fait usage de notre ministère, c'est pour que nous plaidions, non d'après nos impressions personnelles, mais d'après les faits particuliers du procès et les exigences qu'ils comportent. »<sup>212</sup>

Dans ce court extrait datant de 66 av. J.-C, considéré comme le chef d'œuvre du barreau romain, Cicéron plaide une cause devant un tribunal et utilise très souvent le pronom « nous » (ou « notre » ; « nos »). Il s'agit de défendre son client Cluentius dans une affaire d'empoisonnement. Il plaide donc une cause, comme le fait Tertullien pour les chrétiens. En effet, le pronom personnel « nous » s'emploie lorsque la personne qui parle, ici l'avocat, le fait en tant que représentant des intérêts d'une personne ou d'un groupe (clients). Dans certains cas, on voit donc bien que Tertullien utilise (ou copie) le modèle de discours rhétorique d'un avocat (qui est peut être sa formation première).

L'étude de ces vocables montre bien qu'il cherche à nommer sa religion, sa communauté, afin de lui donner une véritable identité reconnue. Or, c'est le droit qui permet de distinguer les phénomènes

---

<sup>212</sup> *Pro Cluentio*, 139 (traduction P. Boyancé, CUF, coll. G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1958).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

religieux, en leur donnant une spécificité au sein de la cité. Par exemple, l'État romain y a recours pour les nommer car cela lui permet de les qualifier juridiquement, afin ensuite de les traiter politiquement. Le droit introduit donc une distinction entre des pratiques légitimes parfaitement intégrées et celles restées indépendantes (*superstitio*). Même si *religio* n'a pas une connotation juridique à part entière, le contexte de son emploi lui donne cette spécificité : il désignerait la solidité des liens unissant une famille (*religio privata*), voire la puissance d'un État (*religio publica*). L'emploi de *nomen* va dans ce sens, puisque selon Christine Mohrmann<sup>213</sup>, il était dans l'usage du droit romain de désigner un peuple par *nomen*.<sup>214</sup> Il faut donc porter notre regard sur les dénominations que nous avons recensé dans la rubrique « 115 » de notre *index thématique*, c'est-à-dire le vocabulaire inscrit dans un contexte juridique (et judiciaire).

---

<sup>213</sup> C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, tome III, *Latin chrétien et liturgique*, Rome, 1977 : 330.

<sup>214</sup> Le nom, aux yeux des Anciens et des primitifs, caractérise et distingue celui qui le porte. Il est aussi considéré comme la partie intégrante de l'individu. Le nom (*nomen*) désigne en réalité une qualité de celui qui le porte. Ainsi, il est vu comme le double d'une personne, car il peut prendre la place de l'homme.

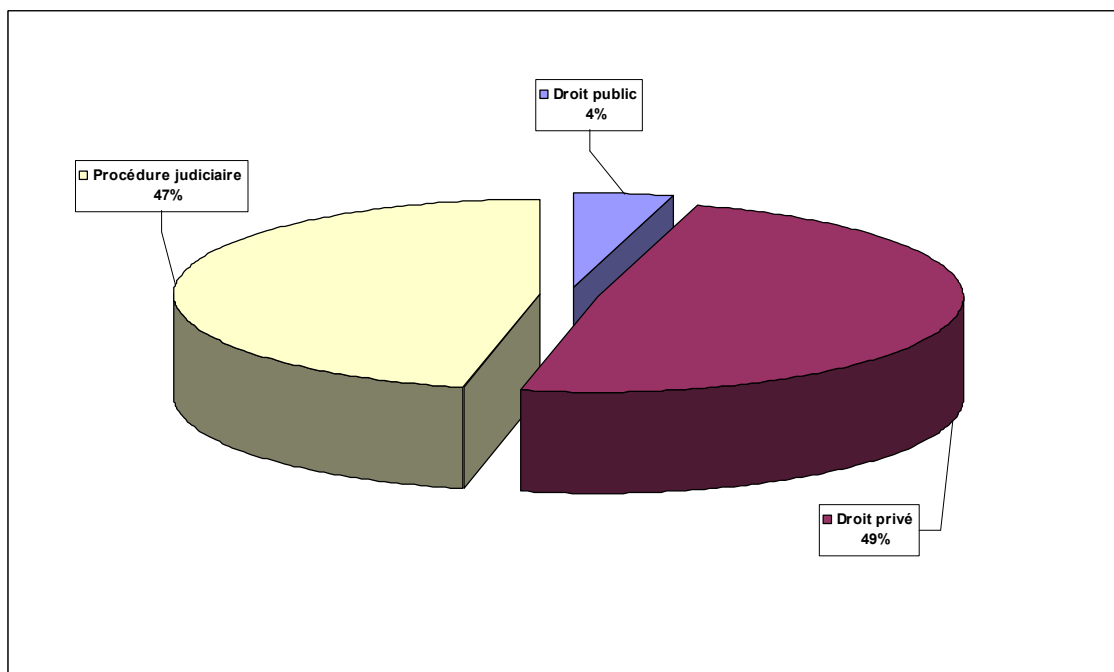
#### **4. Lexique et contexte juridique**

Au cours de cette seconde partie, nous avons souligné tout le travail linguistique effectué par Tertullien pour nommer sa religion, pour choisir le terme qui, sans être un piège, lui permet de se faire comprendre des fidèles et surtout des autorités païennes. Nous avons aussi bien insisté sur l'emploi de techniques empruntées au droit romain. Même si on ne peut affirmer de façon certaine que notre auteur est un jurisconsulte, il semble qu'il raisonne bien avec des matériaux issus du droit romain. On a pu remarquer par exemple l'utilisation d'individus-types comme Gaius Seius ; formule utilisée par les jurisconsultes. De plus, certains termes appartenant au domaine social ou religieux comme *religio* sont employés dans une perspective juridique puisqu'ils permettent de « ranger » le christianisme dans une des catégories juridiques de la société romaine. Nous avons déjà insisté sur le fait que le droit est très présent à Rome, et qu'il est indissociable du monde de la romanité. Si Tertullien n'est pas un juriste, son discours veut souvent poser les questions essentielles sur le terrain du droit : la question de la procédure employée contre les chrétiens, l'existence juridique des communautés, le droit des chrétiens à pratiquer librement leur religion... L'ensemble des dénominations de notre *index thématique* semble aussi conforter cette hypothèse car beaucoup de mots sont utilisés dans la langue habituelle des juristes et du droit. Il faut évidemment bien tenir compte du contexte dans lequel s'inscrit le mot, pour distinguer un vocabulaire juridique d'un simple usage courant. Nous allons donc ici tenter d'analyser de manière quantitative ce lexique, qui s'inscrit dans un contexte juridique. Nous prenons au départ cette précaution car nous ne pouvons affirmer d'emblée qu'un terme est employé avec une connotation juridique ou non. Pour cela, nous avons repris une partie du lexique, celui de la rubrique « 115 » de notre index. Puis, nous avons élaboré un graphique permettant de visualiser de façon globale le « contexte juridique ».

## Deuxième partie

### Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne

Nous avons classé les termes en trois rubriques : le vocabulaire emprunté au droit public, au droit privé, et à la procédure judiciaire.<sup>215</sup>



**Graph.13 : Contexte juridique**

#### **A) Un vocabulaire très déséquilibré**

Tout d'abord, il est facile de remarquer un important écart entre droit privé et droit public : 96% des termes s'inscrivant dans un contexte juridique sont de droit privé (avec le vocabulaire de la procédure judiciaire) ; pour seulement 4% pour le droit public (*ius publicum*). De plus, à l'intérieur de la catégorie « droit privé », on constate un emploi quasi-identique de la procédure judiciaire et du droit privé (*ius privatum*) proprement dit (droit des contrats, droit des personnes...). On peut donc en conclure que Tertullien ne veut pas utiliser (ou ne connaît pas, mais cela serait peu probable) le droit public romain.

---

<sup>215</sup> Nous avons choisi d'utiliser trois catégories pour classer les dénominations, car il nous semble important de pouvoir distinguer le vocabulaire de la procédure judiciaire du droit privé. Mais, il est bien clair que nous devons aussi tenir compte dans notre analyse de la division habituelle faite à Rome entre les différents objets du droit. En effet, les juristes romains ne séparent pas la procédure judiciaire du droit privé (ce sont les règles qui gouvernent l'organisation des tribunaux, leurs compétences, le déroulement du procès...). En effet, il est habituel que le procès précède la règle du droit.

## B) Une certaine forme de légalisme

Nous avons recensé sept termes de droit public, que nous avons regroupés ensuite dans un tableau :

Nombre de fiches recensées	Terme de droit public utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme	Sens classique du droit romain	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)
1	<i>Civis</i>	Le citoyen ; le concitoyen ; la citoyenneté.	Le citoyen de la Cité de Dieu ; un élu ; celui qui est citoyen du ciel.
1	<i>Curia</i>	La Curie, une des indivisions du peuple romain ; l'assemblée du Sénat.	La société chrétienne.
1	<i>Imperium</i>	Le commandement ; un ordre ; le pouvoir suprême.	Le pouvoir suprême et absolu (du pape).
1	<i>Ordo</i>	L'ordre ; la catégorie sociale.	L'ordre ; la classe ; le clergé.
7	<i>Populus</i>	Le peuple (ensemble des citoyens d'une cité).	Le peuple ; la nation ; l'Église.
1	<i>Status</i>	L'État ; la position ; la situation, la posture.	L'État ; la forme de gouvernement ; l'usage établi.

**Tableau n.8 : droit public**

Il ne s'agit pas ici, à ce stade de notre recherche, d'analyser les différents termes, mais plutôt tenter de comprendre cette très faible utilisation du droit public. Le *Ius publicum* fait référence à tout ce qui a trait à l'État romain, aux institutions, à la citoyenneté, au droit religieux. Il organise donc le fonctionnement et les caractéristiques des magistratures (consul, préteur, censeur, questeur, édile). Il permet de définir la citoyenneté romaine et l'ensemble des droits qui y sont



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

attachés (droits civils et politiques). Le droit public organise aussi la vie politique, notamment les diverses assemblées : Sénat, comices, concile de la Plèbe... Mais, contrairement à nos périodes plus contemporaines, le droit public romain se caractérise par l'absence de constitution écrite. En effet, les juristes romains considèrent que le droit (*ius*) n'est pas figé mais qu'il doit au contraire évoluer. D'où l'importance donnée aux traditions, aux « coutumes des Ancêtres » (*mos maiorum*), mais aussi aux législations anciennes comme la *Loi des Douze Tables*. Il est donc à la base de la définition de la citoyenneté romaine (*ciuitas romana*), puisque le droit romain n'est appliqué qu'aux citoyens.<sup>216</sup>

Deux hypothèses peuvent être avancées pour comprendre le faible emploi du droit public romain par Tertullien. Tout d'abord, et c'est une explication que nous avons déjà avancé, notre auteur ne veut pas choquer les autorités impériales. Les chrétiens ne veulent pas être assimilés à une *factio*. Dans nos propos précédents, nous avons évoqué le fait que Tertullien emploie *instrumentum* pour qualifier les Écritures.<sup>217</sup> Ainsi, *instrumentum* donne ici force de loi aux textes scripturaires (idée d'une preuve écrite). Or, l'emploi de ce terme révèle aussi sa volonté de ne pas provoquer les autorités. En effet, pour désigner les Écritures, il aurait été plus pertinent d'employer *codex* ou *ius*. Mais, employer ces mots, c'est aussi affirmer sa volonté de créer un véritable droit, qui serait différent du droit romain : on pourrait parler d'un « droit public ecclésiastique ». Ce droit spécifiquement chrétien créerait de fait les bases d'une nouvelle citoyenneté (*ciuitas christiana*). Il est clair que Rome, l'empereur ne pourraient accepter une Église qui serait considérée comme un État, et donc représenterait une menace pour la stabilité de l'Empire. Il utilise donc, avec *instrumentum*, une catégorie plus neutre.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Pendant la période républicaine, il existait plusieurs droits différents, en fonction du statut de la cité et des individus : droit latin, pérégrin. Par exemple, certaines cités italiennes conquises par Rome reçurent le statut de colonie latine, et furent donc administrées dans un premier temps par le droit latin. Il faut attendre la *Constitution Antoninienne* de 212 (ou Édît de Caracalla), pour que tous les habitants de l'Empire soient considérés comme citoyens romains.

<sup>217</sup> *Adversus Hermogenem*, XX, 4.

<sup>218</sup> Tertullien utilise très souvent des catégories neutres pour nommer ses coreligionnaires : ce sont des périphrases (*aedificator*, *afflatu nostro* ...), soit des métaphores (*caput*, *manus*, *anima*, *oleaster* ...). Ce choix s'explique par cette volonté de ne pas donner un mot qui pourrait être utilisé par Rome pour engager une procédure (*factio*), mais aussi parce qu'il s'adresse aussi à ses coreligionnaires. Il n'a donc pas besoin d'utiliser un vocabulaire précis pour se faire comprendre. D'où une terminologie très générale, neutre.

La seconde hypothèse va de pair avec ce que nous venons d'avancer, car Tertullien, comme la majorité des chrétiens, respecte l'Empire, la personne de l'empereur. Ils ne sont en aucun cas séditieux. On peut penser que les communautés cherchent au contraire à cohabiter en paix avec les autres habitants de l'Empire. Ils mettent en avant leur légalisme, en respectant le souhait de Paul de Tarse exprimé dans ses *Épîtres aux Romains*.<sup>219</sup> Les chrétiens sont donc fidèles à Rome, à sa citoyenneté à laquelle ils sont très attachés. Par exemple, Paul a su utiliser ce « privilège » pour éviter les tribunaux locaux, et être jugé à Rome. Mais, ce respect de l'institué trouve une limite lorsqu'il entre alors en opposition avec les croyances chrétiennes. Le culte impérial, qui est avant tout une religion civique, est incompatible avec la foi chrétienne. Les sacrifices au génie de l'empereur sont vus comme de l'idolâtrie, et sont donc rejetés :

« Et pourtant, dans le culte que vous rendez à cette seconde majesté, qu'on nous accuse, nous autres chrétiens, d'offenser par un second sacrilège, en refusant de célébrer avec vous les fêtes des Césars d'une manière que ne permettent ni la modestie, ni la bienséance, ni la pudeur, mais que vous a conseillée la recherche du plaisir plutôt que la saine raison, dans ce culte, dis-je, je voudrais montrer jusqu'où vont votre bonne foi et votre sincérité, pour voir si, en ce point-ci encore, ceux qui nous dénie la qualité de romains et nous traitent ennemis des empereurs romains, ne seront pas trouvés pires que les chrétiens. »<sup>220</sup>

De même, l'assistance aux spectacles publics (théâtre, jeux du cirque) est incompatible avec la « discipline » des chrétiens, car vue là aussi comme une forme d'idolâtrie :

« En quoi l'essence de la foi, en quoi l'examen de la vérité, en quoi la loi de la discipline interdisant aussi, en autre erreurs du monde, les plaisirs des spectacles, apprenez- le, serviteurs de Dieu,

---

<sup>219</sup> Paul de Tarse, *Épîtres aux Romains*, 13, 1 : « Que chacun se soumette aux autorités établies. En effet toute autorité vient de Dieu et a été instituée par Dieu. » ; 13, 2 « Par conséquent, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles seront condamnés. » (T.O.B.).

<sup>220</sup> *Apologeticum*, XXXIV, 5 : *Velim tamen in hac quoque religione secundae maiestatis, de qua in secundum sacrilegium conuenimur Christiani non celebrando uobiscum solemnia Caesarum, quo more celebrari nec modestia nec uerecundia nec pudicitia permittunt, sed occasio uoluptatis magis quam digna ratio persuasit, fidem et ueritatem uestram demonstrare, ne forte et istic deteriores Christianis deprehendantur qui nos nolunt Romanos haberi, sed ut hostes principum Romanorum.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

rappelez le, vous dont le témoignage a déjà proclamé votre adhésion, de peur que l'ignorance ou la mauvaise foi n'induisse tel ou tel péché. »<sup>221</sup>

Les deux hypothèses que nous avançons expliquent donc ce faible emploi du droit public. De plus, le vocabulaire qu'il utilise fait référence au départ à des institutions romaines, à un droit qui est celui de Rome. Il ne faudrait pas oublier que l'organisation de l'Église a été plus ou moins copiée par les chrétiens sur le modèle administratif de l'État romain. En effet, l'organisation ecclésiastique se modèle sur celle de l'administration impériale : chaque cité a son évêque, choisi par le peuple, secondé par divers ministres, spécialement des prêtres. Ils président au culte dans les campagnes, dans chaque province. L'évêque de la cité principale a prééminence sur ses collègues et préside leurs réunions, ou synodes provinciaux. Quelques Églises d'Orient, plus anciennes et plus importantes, étendent leur autorité à plusieurs provinces ; ainsi se constituent les patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche, puis ceux de Constantinople (381) et de Jérusalem (451) ; seule l'Église de Rome tient en Occident une position semblable. De grands conciles rassemblent les évêques de la communauté (*oïkouménè*) chrétienne ; ils se tiennent en Orient, mais toujours en communion avec l'évêque de Rome, qui s'y fait représenter par les légats.

### **C) Droit privé et règles communautaires**

Comme nous l'avons signalé auparavant, les termes employés dans un contexte juridique sont majoritairement de droit privé (96%). On pourrait donc se poser ici la question de ce choix, qui consiste à privilégier ce type de droit au détriment du droit public. Pour cela, nous avons construit plusieurs tableaux qui permettent de classer le vocabulaire de droit privé en trois catégories : droit des contrats, droit des personnes, et le vocabulaire de la procédure judiciaire.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> *De Spectaculis*, I, 1 : *Qui status fidei, quae ratio ueritatis, quod praescriptum Disciplinae inter cetera saecularium errorum etiam spectaculorum uoluptates adimat, dei serui, cognoscite, qui cum maxime ad deum acceditis, recognoscite, qui iam accessisse uos testificati et confessi estis, ne aut ignorando aut dissimulando quis peccet.* (Traduction M. Turcan, "Sources chrétiennes", n.332, Le Cerf, 1986).

<sup>222</sup> Nous n'avons pas recensé de terme relatif au droit des biens. Nous avons regroupé plusieurs catégories dans le droit des personnes : droit de la famille (autour de la figure du *pater familias*), la dépendance et l'esclavage, le mariage.

Nombre de fiches recensées	Terme de droit privé utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme (droit des contrats)	Sens classique du droit romain	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)
3	<i>Corpus</i>	Le corps ; la personne ; l'individu	La personne ; l'individu ; un groupe ; une association religieuse ; désigne un corps constitué.
1	<i>Debitor</i>	Le débiteur ; celui qui a une dette.	Le pécheur ; celui qui a une dette envers Dieu.
4	<i>Fides</i>	La confiance ; la parole donnée ; la protection ; l'assistance.	La fidélité à Dieu ; la foi.
12	<i>Fidelis</i>	Celui en qui on peut avoir confiance ; le fidèle ; celui qui est loyal.	Le fidèle ; le croyant ; celui qui a la foi.
1	<i>Regula</i>	Une règle servant à mettre droit, à mettre d'équerre.	La règle ; la discipline ecclésiastique ; une règle de foi.
1	<i>Societas</i>	Une association ; une réunion ; une communauté ; une union politique.	Faire partie de la communauté des fidèles ; ne plus être catéchumène.
1	<i>Sponsor</i>	Le garant des promesses de quelqu'un.	Le parrain, lors du baptême.

**Tableau n.9 : droit des contrats**

**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Nombre de fiches recensées	Terme de droit privé utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme (droit des personnes)	Sens classique du droit romain	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)
3	<i>Ancilla (dei)</i>	La servante ; l'esclave.	Une servante de Dieu ; une femme fidèle à Dieu.
1	<i>Caput</i>	La tête ; la personne ; l'individu.	La tête ; le chef ; la tête du Christ dont « nous sommes les membres » (corps mystique)
1	<i>Coniugum</i>	Une union ; un mariage.	Une réunion ; une union ; une communion.
3	<i>Conservua</i>	Compagne d'esclavage.	Compagne dans le service du Seigneur.
2	<i>Conservuus</i>	Compagnon d'esclavage.	Compagnon dans le service du Seigneur.
1	<i>Conversus</i>	La conversion religieuse.	Un genre de vie ; vivre retiré du monde.
1	<i>Domesticus</i>	Les membres de la famille ; ceux qui sont rattachés à la maison ; un domestique ; un esclave.	Les serviteurs de Dieu ; les fidèles.
1	<i>Dominus</i>	Le maître de maison ; le propriétaire ; le chef ; l'arbitre ; le souverain.	Le Seigneur en parlant de Dieu.
1	<i>Famulus</i>	Le serviteur ; l'esclave.	Le serviteur de Dieu ou du Christ.
4	<i>Femina</i>	La femme ; la femelle.	La femme.
1	<i>Filius</i>	Le fils ; l'enfant.	Le fils ; le descendant.
22	<i>Frater</i>	Le frère ; l'allié.	Le frère ; celui qui est de même religion ; terme désignant les chrétiens entre eux.
1	<i>Gens</i>	La race ; la souche ; la famille.	Le peuple chrétien.
5	<i>Genus</i>	L'origine ; sa famille ; sa maison.	Le genre ; la catégorie ; terme désigne les chrétiens comme la race de Dieu.

Nombre de fiches recensées	Terme de droit privé utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme (droit des personnes)	Sens classique du droit romain	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)
10	<i>Homo</i>	L'homme ; celui qui en a les qualités.	L'homme (le chrétien fait partie de la foule).
1	<i>Maritus</i>	Le mari ; l'époux.	Le mari.
1	<i>Mater</i>	La mère.	La Mère, en parlant de l'Église ; celle qui engendre la foi.
2	<i>Minister</i>	Le serviteur ; le domestique ; l'intermédiaire ; l'instrument.	Le ministre de Dieu ; le serviteur de Dieu ; un ange.
4	<i>Mulier</i>	La femme, mariée.	La femme, mariée.
1	<i>Naturalis</i>	De naissance ; ce qui est naturel.	La nature ; l'essence d'un être.
1	<i>Vilicus</i>	L'intendant ; le gérant d'un domaine	L'intendant de Dieu
38	<i>Nomen</i>	Le nom ; la dénomination.	Le nom ; la dénomination ; le peuple chrétien.
1	<i>Puella</i>	La jeune fille ; la servante.	La jeune fille ; la servante.
2	<i>Puer</i>	Un enfant.	Un enfant.
1	<i>Sacer</i>	Consacré à une divinité ; sacré.	Sacré ; consacré à Dieu ; rituel.
21	<i>Servus (dei)</i>	L'esclave	Le serviteur de Dieu
3	<i>Soror</i>	Une sœur, une cousine, une amie.	La sœur ; celle qui a la même religion ; désigne les chrétiennes entre elles.
1	<i>Traditio</i>	La transmission ; l'enseignement.	La Tradition ; un enseignement moral.
3	<i>Uxor</i>	L'épouse ; la femme mariée.	L'épouse ; celle qui est mariée une fois.
1	<i>Vicarius (christi)</i>	Un remplaçant ; un esclave en sous ordre (acheté par un autre esclave).	Le vicaire ; qui prend la place de ; titre donné au pape.
4	<i>Vir</i>	L'homme ; le mari ; l'époux.	L'homme ; la personne.

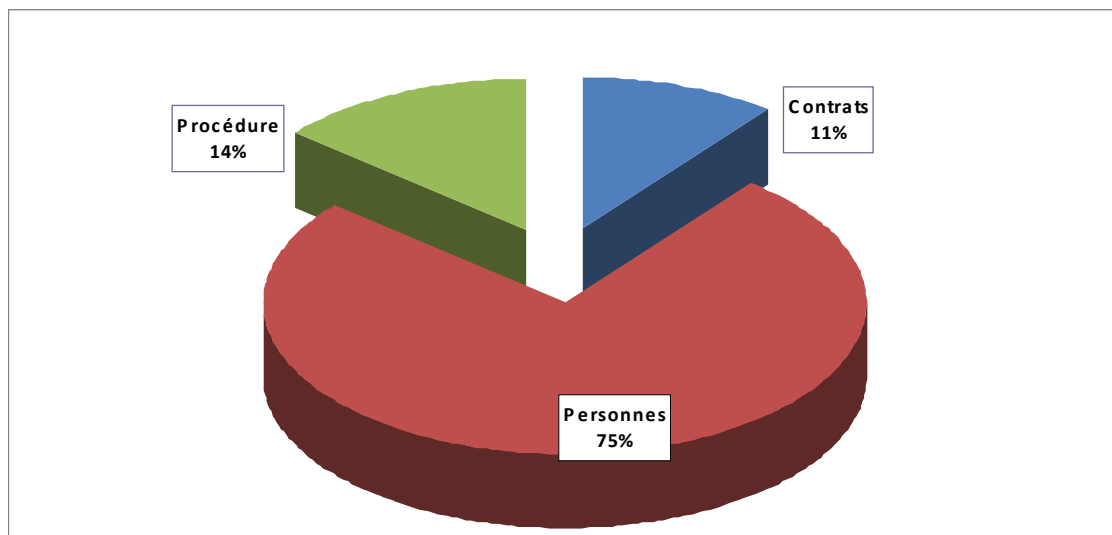
**Tableau n.10 : Droit des personnes**

**Deuxième partie**  
*Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

Nombre de fiches recensées	Terme de droit privé utilisé par Tertullien pour nommer les chrétiens ou le christianisme (Procédure)	Sens classique du droit romain	Traduction issue du latin (dictionnaire Blaise)
1	<i>Argumentum</i>	Un argument ; une preuve.	La justification.
2	<i>Causa</i>	La cause ; le motif ; la raison.	La cause ; le motif ; la raison ; peut aussi désigner le procès (la cause à défendre).
1	<i>Coitio</i>	Une coalition ; un complot.	Une réunion de fidèles interdites par les édits ; une coalition ; un rassemblement.
1	<i>Detracto</i>	Écarter ; rejeter ; repousser.	Une objection.
1	<i>Eireatio</i>	Protester par serment.	Une abjuration.
1	<i>Factio</i>	Une société de gens groupés ; Une troupe ; un parti.	La faction chrétienne ; une intrigue ; une cabale.
3	<i>Hostis</i>	L'étranger ; l'ennemi.	L'ennemi ; le Diable.
1	<i>Inimicus</i>	Un ennemi.	Un ennemi.
2	<i>Innocens</i>	Un innocent ; celui qui ne fait pas de mal.	Un innocent.
2	<i>Innocentia</i>	Être innocent ; celui qui ne fait pas de mal.	L'innocence, notamment des chrétiens.
2	<i>Iustus</i>	Qui observe le droit ; le Juste ; ce qui est conforme au droit ; équitable.	Le Juste ; celui qui est vertueux ; celui qui suit la loi de Dieu.
1	<i>Praesumptio</i>	L'anticipation ; la conception anticipée.	Un préjugé ; une présomption.
1	<i>Sacramentum</i>	L'enjeu pour les parties d'un procès.	Les mystères chrétiens ; le sacrement ; un secret.
1	<i>Scelus</i>	Un crime ; un forfait.	Le crime ; un criminel.
1	<i>Testimonium (in lavacro)</i>	Un témoignage ; une attestation ; une déposition.	Le baptême ; le témoignage de la foi.
1	<i>Testis</i>	Le témoin.	Le témoin ; le confesseur ; le martyr.
1	<i>Veritas</i>	La vérité ; le vrai.	La vérité divine.
1	<i>Vocatus</i>	Celui qui est appelé, convoqué.	Celui qui est élu ; appelé par Dieu.

**Tableau n.11 : Procédure**

A partir de ces dénominations, nous avons construit un nouveau graphique. Il a pour but de quantifier les différentes catégories de droit privé.



Grap. 14 : Droit privé

Comme nous l'avons déjà souligné dans notre première partie, le droit privé (*ius privatum*) s'applique aux relations des particuliers entre eux : ce sont par exemple les contrats qu'ils concluent, les décisions qu'ils prennent pour sauvegarder ou transmettre leur patrimoine. Le graphique n.14 met en évidence une inégale utilisation de ce vocabulaire de droit privé : Tertullien privilégie très nettement le droit des personnes, avec 75% du total recensé. Les autres catégories (contrat, procédure) sont employées plus faiblement, mais de manière presque égale. Il semble donc que notre auteur a fait un choix linguistique, qu'il nous faut tenter d'expliquer.

Tout d'abord, les personnes sont à Rome l'objet premier du droit. En effet, elles sont les acteurs du droit ou les sujets de droit, engagés dans les liens familiaux ; et agissant sur les choses au sens large (les biens, les obligations, les successions) ou dans le cadre des procès. Mais, la matière des personnes est dominée par la seule figure du *pater familias*.<sup>223</sup> En effet, le « père de famille » domine la société puisqu'il

<sup>223</sup> J.-H. Michel, *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes, des historiens*, deux fascicules, Université libre de Bruxelles, 1998 : 103-141.



## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

dispose d'une autorité très importante (*patria potestas*). Il faut bien préciser que le *pater familias* n'est pas toujours le père en tant que géniteur : il se peut qu'il n'ait pas d'enfants ou qu'il ne soit même pas marié. L'expression désigne en fait l'homme *sui iuris*, qui exerce son autorité au sein de la maison et de la famille.

Le contexte de rédaction des écrits « catholiques » doit nous aider à expliquer cet emploi d'un vocabulaire relatif au droit des personnes. C'est en effet au cours du III<sup>e</sup> siècle que l'on observe des « transformations importantes dans l'organisation interne et interecclésiale des communautés chrétiennes primitives. »<sup>224</sup> Ainsi, vers les années 180, on commence à percevoir des signes de changement dans différents domaines de la vie de l'Église : l'apparition des premiers conciles, notamment en Afrique ; la mise en place du catéchuménat et de l'initiation chrétienne. L'Église, et donc par la même les communautés commencent donc à s'organiser sur le plan interne. On fixe donc des règles de fonctionnement, qui doivent être appliquées par tous les fidèles. On peut parler de la construction progressive d'une « discipline de foi », de vie (*disciplina fidei*). Il faut, par exemple, fixer les règles du mariage, notamment lorsque se présente le cas d'une union avec un(e) païen(ne) :

« Ici, assurément, point de prétexte à discussion, car sur le point précis qui aurait pu être discuté, l'apôtre s'est prononcé. Pour nous, éviter d'utiliser à tort les paroles qu'il vient de dire : qu'elle se marie avec qui elle veut, il a ajouté : « seulement dans le Seigneur », c'est à dire au nom du Seigneur, ce qui signifie, à n'en pas douter, avec un chrétien. Ainsi, le Saint apôtre, qui préfère les veuves et les femmes non mariées, persévère dans la chasteté et qui nous encourage à suivre son exemple, ne formule aucune autre règle relative au remariage, sinon qu'il faut le conclure dans le Seigneur ; c'est à cette seule condition qu'il permet de porter atteinte à la continence. Seulement dans le Seigneur, dit-il ; il a conféré à son commandement tout son poids. »<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> V. Saxer, *Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du II<sup>e</sup> siècle au milieu du III<sup>e</sup> siècle (180-250)*, *Histoire du Christianisme*, tome I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée, 2000 : 777.

<sup>225</sup> *Ad uxorem* (II), II, 4 : *Hic certe nihil retractandum est. Nam de quo retractari potuisset, apostolus cecinit. Ne quod ait : cui uelit nubat, male uteremur, adiecit : tantum in Domino, id est in nomine Domini, quod est indubitate christiano Ille igitur apostolus sanctus, qui uiduas et innuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum sui hortatur, nullam aliam formam repetundarum nuptiarum nisi in Domino praescribit, huic soli condicioni continentiae detrimenta*

Ou le cas du remariage d'un chrétien qui est un obstacle à l'accès à la hiérarchie ecclésiastique :

« Combien les secondes nocces appauvrissent la foi, quel obstacle pour la sainteté, la discipline de l'Église et le précepte de l'apôtre le montrent, puisqu'ils interdisent aux hommes remariés de devenir chefs d'Église et ne permettent de recevoir dans l'ordre des veuves que des femmes mariées une seule fois. L'autel de Dieu, en effet, doit être dressé sans tâche. Toute cette dignité de l'Église se recrute parmi les adeptes de la chasteté. »<sup>226</sup>

Ces deux passages sont exemplaires pour comprendre ce besoin d'établir des règles internes au sein des communautés. On assiste donc ici à un début de régulation du fonctionnement des Églises. Le droit romain est très utile pour établir ces règles car il permet de résoudre toute une série de problèmes qui posent aux communautés.

Nous pensons que Tertullien utilise le droit privé romain, et plus particulièrement « les personnes » afin de donner des réponses précises à ces questions disciplinaires ou morales. Ce sont des études de cas (*casus*)<sup>227</sup>, qui amènent à formuler une décision précise, qui est ensuite appliquée par la communauté des fidèles. En effet, l'expansion du christianisme dans un monde païen posait de nombreux problèmes : quelle conduite adopter en face de l'idolâtrie officielle, des statues de dieux, des jeux du cirque, de la mode, du service militaire dans une armée païenne, de l'esclavage ? On pourrait donc voir ici une forme de « casuistique » du droit romain, c'est-à-dire « une méthode qui consiste à résoudre les problèmes posés par l'action concrète au moyen de principes généraux et de l'étude des cas similaires. Deux principes la fondent : validité des lois générales comme normes de l'action particulière ; similitude de certaines actions humaines qui permet de transposer les lois

---

*concedit. Tantum, inquit, in Domino : adiecit pondus legi suae.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

<sup>226</sup> *Ad uxorem* (I), VII, 4 : *Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedit. Aram enim Dei mundam proponi oportet. Tota illa ecclesiae candida de sanctitate describitur.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

<sup>227</sup> J. Ellul, *Histoire des institutions*, Paris, PUF, 1984 : 475. Le terme *casus*, en langage de droit, signifie un fait concret, réel ou supposé.

## Deuxième partie

### *Une logique identitaire au service de la communauté chrétienne*

de l'agir de l'une à l'autre. »<sup>228</sup> On pourrait voir dans la formulation de ses règles une ébauche du droit canonique ; tout en sachant que cette expression est anachronique pour cette période. Il faut attendre le IV<sup>e</sup> siècle pour que l'on assiste à la création d'un véritable droit canon (*ius canonicum*).<sup>229</sup> Or, au moment où Tertullien rédige ses écrits « catholiques », les Églises sont en cours d'organisation. Comme nous l'avons déjà évoqué, ce sont de petites communautés locales, ayant quelque fois un mode de fonctionnement interne propre. Au IV<sup>e</sup> siècle, l'Église est déjà fortement implantée dans l'Empire, et elle a été suffisamment solide pour résister aux persécutions généralisées de l'État romain. En 380, elle devient même religion officielle et supprime les cultes traditionnels du paganisme.

---

<sup>228</sup> Nous reprenons la définition de L.G. Vereecke, dans son article « casuistique » de *l'Encyclopedia Universalis* : 61-62.

<sup>229</sup> Le droit canonique ou droit canon désigne l'ensemble des lois et des règlements adoptés ou acceptés par les autorités catholiques pour le gouvernement de l'Église et de ses fidèles. Le droit canonique n'a pas de portée sur les accords conclus par l'Église, ni sur les questions de dogme à proprement parler, ni enfin sur la liturgie. Le terme vient du grec *κανών* (*kanōn*), la règle, le modèle.

## **Conclusion de la seconde partie**

Au cours de cette de cette seconde partie, nous avons montré à partir du vocabulaire que Tertullien posait les bases d'une identité chrétienne, autour de l'existence d'une communauté nommée *ecclesia*. Il s'agit tout d'abord d'une normalisation progressive du discours chrétien, autour du référent juridique des Écritures ; les textes scripturaires ayant désormais force de loi. De plus, il utilise certains procédés techniques (rhétorique d'un avocat, formules utilisées par les jurisconsultes), certains termes du vocabulaire juridique (droit privé, des personnes) afin d'élaborer une théologie morale ; le droit romain étant réinvesti dans le champ chrétien. Tout un lexique emprunté au monde du droit est donc utilisé, mais désormais dans un sens chrétien. Par exemple, le terme *servus*, qui au départ définit l'esclave, devient le serviteur, celui qui sert Dieu. Il faudrait s'interroger sur le contenu sémantique : le fait d'être *servus dei*, pour un chrétien, le place t-il en situation de dépendance par rapport à Dieu. Ainsi, doit-on traduire *servus dei* par serviteur ou « esclave de Dieu » comme c'est toujours le cas :

« En quoi l'essence de la foi, en quoi l'examen de la vérité, en quoi la loi de la discipline interdisant aussi, en autre erreurs du monde, les plaisirs des spectacles, apprenez le, serviteur de Dieu, rappelez le, vous dont le témoignage a déjà proclamé votre adhésion, de peur que l'ignorance ou la mauvaise foi n'induisse tel ou tel péché. »<sup>230</sup>

Des arguments peuvent être avancés pour la traduction habituelle, et nous y reviendrons au cours de cette recherche. Par exemple, *servus dei* aurait une dimension sotériologique et théologique bien plus forte que sa connotation sociale. Le salut doit s'obtenir par une dépendance et une soumission totale à Dieu.

---

<sup>230</sup> *De spectaculis*, I, 1 : *Qui status fidei, quae ratio ueritatis, quod praescriptum disciplinae inter cetera saecularium errorum etiam spectaculorum uoluptates adimat, dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad deum acceditis, recognoscite, qui iam accessisse uos testificati et confessi estis, ne aut ignorando aut dissimulando quis peccet.* (M. Turcan, "Sources chrétiennes", n.332, Le Cerf, 1986).

Troisième partie :

# **DROIT ROMAIN ET TRANSPOSITION SÉMANTIQUE**



**Chapitre six**

**LA FOI CHRÉTIENNE :  
FIDÉLITE ET DÉPENDANCE**





### Troisième partie

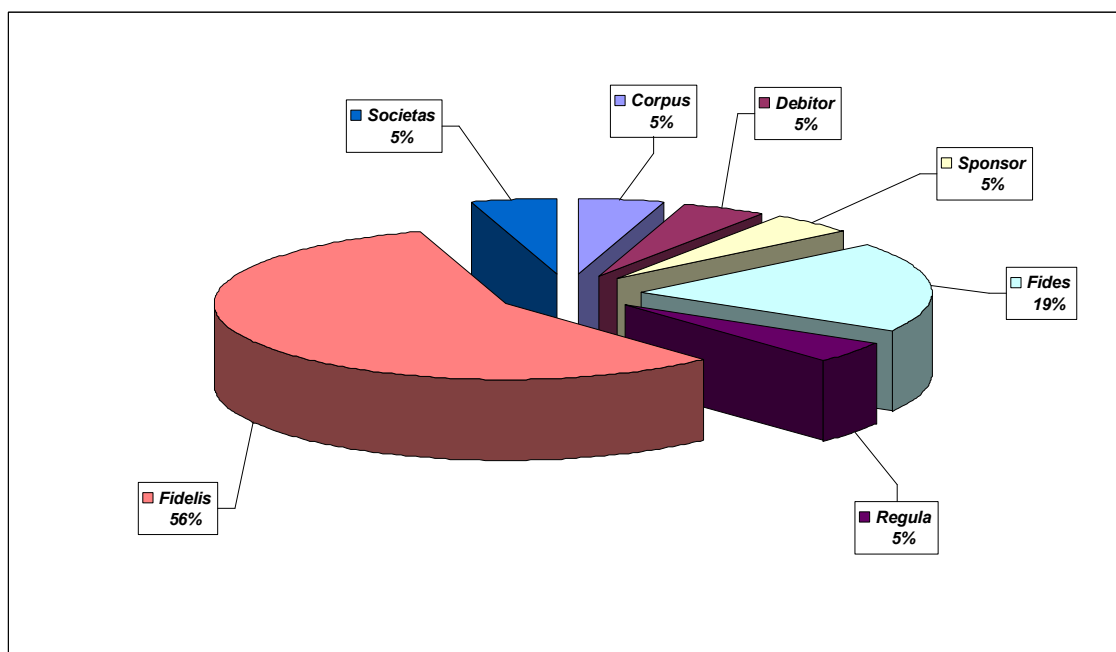
#### *Droit romain et transposition sémantique*

Comme nous l'avons évoqué au cours de ce travail de recherches, le droit romain semble être au cœur des écrits et de la pensée de Tertullien. En effet, une partie non négligeable des dénominations des chrétiens (ou du christianisme) semble trouver son origine dans le domaine juridique ou judiciaire. Le graphique n.14 nous a permis de mettre en avant un emploi quantitatif plus important du droit privé ; et par opposition une part nettement plus faible d'une terminologie issue du droit public. Sans revenir ici sur les hypothèses formulées précédemment, nous pensons que l'étude précise de ce lexique doit nous permettre de faire émerger des éléments importants pour comprendre les logiques qui guident la pensée de Tertullien. Il semble certain que l'emploi de mots issus du droit romain n'est pas uniquement lié à la formation intellectuelle et professionnelle du chrétien de Carthage ; et encore moins au fruit du hasard. Cette utilisation répond à notre avis à un besoin, à une nécessité. En réalité, se pose la question de l'existence légale des communautés chrétiennes dans l'Empire romain. Tertullien se doit de poser avec les autorités, mais aussi les autres cultes, les termes du débat sur le plan du droit. Par exemple, et nous y reviendrons au cours de cette troisième partie, une partie importante de son argumentaire consiste à démontrer le droit des chrétiens à exister, à former une communauté reconnue légalement. Par exemple, l'*Apologeticum* est d'abord un plaidoyer pour la liberté religieuse, où il revendique le droit pour chacun à ne pas être inquiété pour sa religion, ses croyances. Même si les persécutions ne sont pas généralisées, la situation des communautés reste précaire. Les attaques venant des hérétiques mettent à mal leur cohésion, le dogme, le mode de vie. Il faut bien garder à l'esprit que le christianisme, même s'il connaît une expansion notable, notamment dans les cités comme Carthage, Lyon, Rome, Éphèse, est menacé. Les Églises doivent donc s'organiser pour survivre, s'intégrer dans la société romaine. Le droit romain est l'un des terrains sur lequel les chrétiens, dont notre auteur, veulent mener leur combat. Il s'agit bien d'un christianisme de combat, d'une lutte pour obtenir le droit d'exister au même titre que les Juifs ou l'ensemble des autres cultes de l'Empire.

## 1) La foi chrétienne : un contrat avec Dieu

### A) Une terminologie faisant référence au droit des contrats

Une part minoritaire, mais non négligeable, des dénominations est liée au domaine du droit privé, et plus particulièrement au droit des contrats. Nous avons recensé six termes, ce qui est peu par rapport à l'ensemble du vocabulaire employé. Mais, ces vocables ont pour certains une valeur très forte dans le monde romain : *fides*, *corpus* sont des cas exemplaires puisqu'ils sont au cœur même de toute la réflexion intellectuelle, politique et juridique de la romanité. Afin de mesurer leur emploi en terme quantitatif, nous avons construit un graphique permettant de les visualiser.



Graph. n.15 : droit des contrats

Après une simple lecture du graphique, on peut facilement remarquer un emploi quantitatif très inégal du vocabulaire du droit des contrats. Cependant, il apparaît clairement deux groupes lexicaux opposés : un premier ensemble nettement dominant, avec 80% du total

(*fides, fidelis*) ; un second comprenant quatre dénominations d'emploi équivalent (*corpus, debitor, regula, sponsor*) représentant 20% du total recensé. L'ensemble *fides/fidelis* se démarque donc très nettement, et apparaît comme dominant au niveau des termes de droit des contrats. Nous avons relevé 16 occurrences dans la linéarité du texte se rattachant à ce groupe sémantique : 12 fiches sont relatives à *fidelis*, 4 à *fides* ; Quantitativement, 16 fiches peuvent apparaître comme négligeables, mais elles nous semblent d'un grand intérêt pour notre recherche. *Fides* est un mot chargé d'un poids très important à Rome, et son emploi pour désigner ce qui a trait au christianisme doit nous interroger.

### **B) Le groupe lexical autour de *fides***

Tout d'abord, le terme *fidelis* est employé pour désigner un groupe de plusieurs chrétiens, deux fidèles, un fidèle, une femme fidèle ; ou le fait d'être fidèle (adjectif). Ce mot est donc utilisé pour nommer un membre (ou un groupe) de personnes appartenant à une église, c'est-à-dire à une communauté. Tertullien nous précise d'ailleurs qu'un fidèle se différencie d'un catéchumène :

« D'abord on ne sait qui est catéchumène, qui est fidèle ; ils entrent pareillement, ils écoutent pareillement, ils prient pareillement. Lors même que des païens surviendraient, ils jetteraient les choses saintes aux chiens et les perles (du reste fausses) aux pourceaux. »<sup>231</sup>

Un fidèle est donc un chrétien qui est baptisé et qui fait partie d'une communauté de croyants. C'est donc un disciple du Christ, qui a la foi, et qui est baptisé. Le terme de *fides*, quant à lui, est utilisé dans ses écrits pour désigner la foi ou la foi chrétienne (avec l'adjectif *christianus*). Il n'est employé que quatre fois dans l'ensemble de notre corpus, ce qui est très faible :

« Enfin, ces témoignages de vos dieux ont coutume de faire des chrétiens ; c'est le plus souvent en les croyant que nous croyons aussi en Dieu par le Christ. Ce sont eux qui enflamment notre foi

---

<sup>231</sup> *De praescriptione haereticorum*, XLI, 2 : *In primis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant ; etiam ethnici si superuenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non ueras, iactabunt.* (Traduction P. de Labriolle, Paris, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

à nos Écritures, ce sont eux qui affermissent la confiance que nous avons dans nos espérances. »<sup>232</sup>

Ou

« Pour qu'on n'aille pas penser que je subtilise, j'aurai recours à la garantie fondamentale du sceau même qui nous marque. Lorsqu'entrés dans l'eau, nous professons notre foi chrétienne selon les termes prescrits, nous attestons de notre bouche que nous avons renoncé au Diable, à sa pompe, et à ses anges. »<sup>233</sup>

Cependant, l'emploi d'un terme de droit des contrats pour désigner la foi des chrétiens mérite une attention particulière. Tertullien, pour nommer ses coreligionnaires et la foi chrétienne, utilise un vocable très fort dans le monde de la romanité. Avant de comprendre les raisons éventuelles de ce choix, il nous faut tout d'abord rappeler l'histoire et le contenu sémantiques de *fides*.

### C) *Fides* : « j'ai du crédit auprès de quelqu'un »<sup>234</sup>

Aux origines de *fides*, on retrouve la déesse éponyme. Les représentations que l'on trouve sur les monnaies la montre debout, amplement drapée, avec la tête couverte d'un voile. Dans ses mains, elle tient des épis, une corbeille de fruits, des pavots, une image de la Victoire, un globe surmonté d'un phénix. Cette figure est parfois remplacée par le symbole des mains jointes, car « l'engagement placé sous la protection de la déesse *fides* se traduira habituellement par la remise de la main droite dans la main droite de celui à qui on la confie. »<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> *Apologeticum*, XXIII, 18: *Haec denique testimonia deorum uestrorum Christianos facere consuerunt; quam plurimum illis credendo in Christo deum credimus. Ipsi litterarum nostrarum Fidem accendunt, ipsi spei nostrae fidentiam aedificant.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>233</sup> *De spectaculis*, IV, 1 : *Ne quis arguari nos putet, ad principalem auctoritatem conuertat ipsius signaculi nostri. Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae uerba profiteremur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.* (Traduction M.Turcan, "Sources chrétiennes", n.332, Le Cerf, 1986).

<sup>234</sup> Nous reprenons des éléments d'analyse et de réflexion tirés des nombreux travaux de spécialistes sur *fides* : G. Freyburger, *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, thèse d'État, Strasbourg, 1982 ; J.-R. Armogathe, *Fides : notes sur le droit romain, Communio*, volume 32, fascicule 3, Paris, 2007 : 13-19 ; J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Paris, Le Cerf, 2000 : 215-222 ; M. Meslin, *L'homme romain*, Paris, Complexe, 1985 : 24-25.

<sup>235</sup> J. Imbert, *De la sociologie du droit : la fides romaine*, Droits de l'Antiquité et sociologie juridique, Paris, Sirey, 1959 : 407-408.

**Fig. 1 et 2 : la déesse *Fides* et des représentations monétaires de l'époque augustéenne<sup>236</sup>**



<sup>236</sup> Trois représentations de *fides* tirées de l'ouvrage de G. Freyburger, *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, thèse d'État, Strasbourg, 1982. Voir la troisième partie sur la déesse *Fides*.

La légende attribue au roi étrusque Numa l'intronisation de *Fides*. Cette déesse veillait en effet sur les hommes et les dieux, en jouant un rôle de régulateur. Certains historiens comme Robert Schilling<sup>237</sup>, estiment même qu'elle est d'essence juridique car son culte établit le rapport des hommes et des dieux sur le plan du droit, c'est-à-dire au niveau des engagements.

Le terme *fides* a d'abord un sens précis chez les juristes romains puisqu'il est défini comme une norme de comportement admise par la collectivité.<sup>238</sup> Celle-ci détermine un certain nombre de devoirs pour le patron, le tuteur, l'épouse... Ce terme a une grande polysémie puisqu'on peut le traduire par « confiance », « crédit », « bonne foi », « promesse », « protection. » Dans le monde grec, *fides* a comme équivalent *Πίστις* (*Pistis*), soit la « confiance ».<sup>239</sup> Mais, cette « confiance » se fait dans un double sens (actif et passif) : « la confiance que je donne et la confiance dont je jouis ». Dans son sens passif, *fides* est le fait d'être cru, d'obtenir la confiance. En effet, à Rome, le crédit d'un individu ou d'une collectivité est souvent lié à son renom. Dans la société, la réussite dépend souvent des rumeurs et de la réputation dont on jouit ; le crédit étant une des composantes essentielles de cette réputation (c'est le point sensible de la conscience romaine, notamment pour les classes sociales élevées). Les honneurs vont souvent à celui dont la *fides* est reconnue (le cas des avocats, des jurisconsultes...). C'est donc un élément de prestige social.

*Fides* est aussi liée à des termes importants comme *auctoritas*, *fama*, *dignitas*. Ainsi, tout manquement à la *bona fides* (pour une personne ou un groupe de personnes) est condamné par la justice romaine ; la peine entraînant l'*infamia*.

Dans un sens passif, elle aurait le sens de « loyauté », « bonne foi », pour désigner soit un comportement loyal, soit une disposition à se comporter loyalement. *Fides* est donc vue ici comme une vertu, une *virtus*. Dans le monde romain, la loyauté et le courage sont deux exigences morales fondamentales, comme par exemple, dans le domaine militaire. La loyauté peut aussi s'étendre à une fonction : général,

---

<sup>237</sup> R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, De Boccard, 1982 : 53-58.

<sup>238</sup> La *fides* commence à jouer un rôle véritable en droit à la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Elle est alors qualifiée de *bona fides* (« bonne foi »).

<sup>239</sup> Hésiode, *Les Travaux et les jours*, 372.

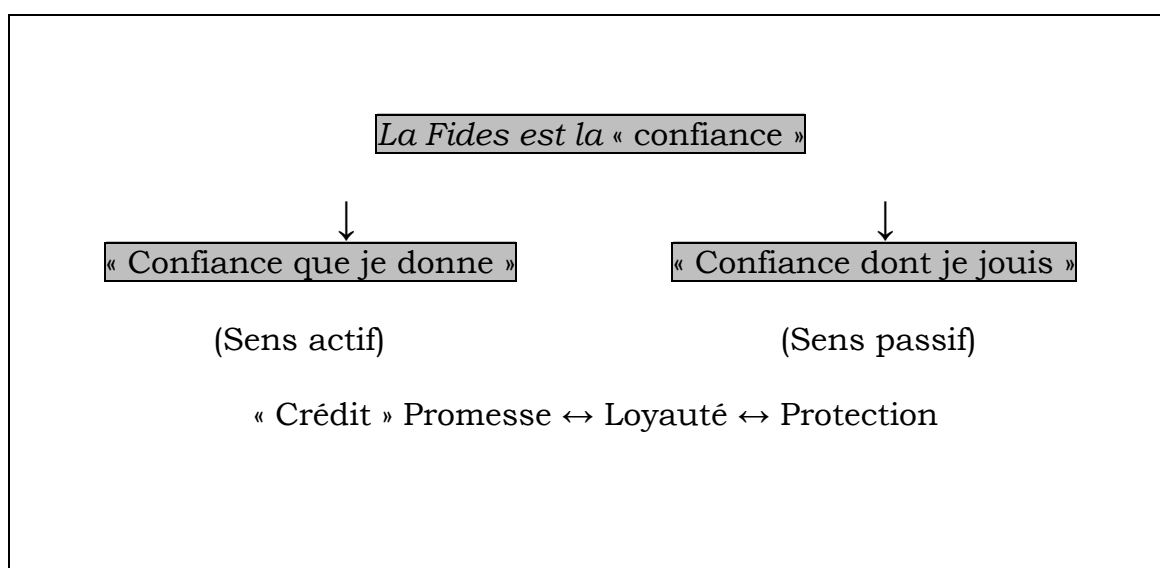
**Troisième partie**  
*Droit romain et transposition sémantique*

magistrat, juge... ; à un état (citoyen, époux) ; à des liens particuliers (amis, amoureux). Il y a donc un lien entre loyauté, bonne foi et crédit. Le crédit est plutôt lié à la morale car il dépend de la conduite générale des individus. Ainsi, pour un romain, le souci de son crédit lui interdit d'être déloyal.

*Fides* a aussi un lien très fort avec *foedus*<sup>240</sup>, que l'on peut traduire par « pacte » : c'est la confiance qu'autrui nous accorde, confiance qui repose sur un fondement juré.

Au contraire, *perfidia* et *fraus* s'opposent à *fides* car le mot *fraus* indique une idée de rupture de type social ou moral, d'un certain ordre, d'une norme de comportement.<sup>241</sup>

Le schéma<sup>242</sup> ci-dessous résume les différents points que nous avons soulignés précédemment :



<sup>240</sup> Le terme évoque souvent l'idée de respect de la parole donnée (dans un traité, une alliance...).

<sup>241</sup> Il y a d'autres acceptions : la « persuasion », qui est une des divisions de l'art oratoire ; la « preuve » (*argumentum, testimonium*), qui inspire du crédit ; la « caution », la « garantie » sont utilisées quand le contexte est économique. Par exemple, la caution lors d'un prêt d'une personne dont la solvabilité est assurée ; un « gage » en terme militaire... C'est aussi la caution que peut fournir un citoyen, un magistrat (pour les affaires commerciales ou politiques).

<sup>242</sup> Nous reprenons ici le schéma de G. Freyburger, *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, thèse d'État, Strasbourg, 1982 : 103.

*Fides* a donc d'abord une connotation sociale très forte puisqu'elle est la pierre angulaire des relations entre les individus à Rome.<sup>243</sup> D'où, contrairement à ce que l'on pourrait penser a priori, le mot n'a pas au départ une origine religieuse. En effet, la « confiance », le « crédit » ne semblent pas avoir d'emploi spécifiquement religieux ; le crédit est plus un atout social, au même titre que la richesse. Par opposition, il y a une vraie acception religieuse pour « protection » et « promesse » ; et surtout pour « loyauté, bonne foi ». La loyauté est parfois désignée par l'adjectif *sanctus* (Cicéron, *Verr.* III, 6) ainsi que le substantif *religio*. On peut y voir un serment, une obligation que les dieux sanctionnent.

Dans la cité, *fides* désigne pour chaque citoyen une « protection » qui lui est due, ainsi qu'une « loyauté » qu'il faut témoigner à la patrie. Ainsi, des citoyens menacés font appel à la *fides* du peuple romain (*provocatio ad populum*). Le substantif *fides*, pour chaque citoyen, a donc un double fondement religieux : tout d'abord l'appartenance à la communauté civile ; puis la participation aux lois de la cité. C'est donc l'idée d'une protection, c'est-à-dire une solidarité civique qui est avant tout une obligation de protection réciproque. Comme l'a souligné Michel Meslin, *fides* a connu un glissement sémantique de « loyauté » vers « obligation. Elle règle tout lien de *societas* entre les hommes, où seule la « bonne foi » peut définir de façon juste les rapports internes de toute communauté.<sup>244</sup> Puis, avec le développement du christianisme, *fides* devint pourtant l'équivalent du grec *pistis* et désigna la « croyance » religieuse. Mais cet emploi, qui a donné naissance à la notion moderne de « foi », resta circonscrit aux croyances chrétiennes, les seuls chrétiens étant eux-mêmes responsables de l'acception.

#### **D) La spécialisation chrétienne de *fides***

Comme nous venons de le montrer, la *fides* au départ n'est pas religieuse. Mais ce sont les chrétiens qui ont spécialisé le mot dans un sens religieux (les fidèles sont ceux qui croient). Dès le I<sup>er</sup> siècle, Paul,

---

<sup>243</sup> P. Grimal, *Fides et le secret*, RHR, CLXXXV, 1974 : 149, distingue deux niveaux d'application de *fides* : une *fides* générale, qui régit les rapports entre les hommes (sans stipulation précise) ; une *fides* restreinte limitée au terme d'un traité. La *fides* générale se présente comme « une loi non écrite, créatrice d'obligations mutuelles » dans la conduite de la guerre, dans les relations internationales, dans la cité.

<sup>244</sup> Michel Meslin, *L'homme romain*, Paris, Complexe, 1985 : 24-25.



qui écrit en grec, utilise le terme *pistis* pour évoquer sa foi en Dieu. Mais cette foi est attribuée à l'homme mais elle se dit de « Dieu », d'où une réciprocité des relations. La foi est vue comme la fidélité à Dieu, à sa Vérité. Mais c'est surtout cette foi qui permet de distinguer le christianisme du judaïsme. En effet, Paul considère les chrétiens comme le peuple croyant ; par opposition aux Juifs qui forment le peuple élu, c'est-à-dire choisi par Dieu. Cela sous-entend donc que la foi est un don gratuit du Père, grâce au Christ (par sa Résurrection). Pour autant, le fait de croire ne va pas de soi car cela nécessite un acte volontaire et personnel d'adhésion. On retrouve là aussi la mise en avant d'une identité chrétienne : être chrétien, c'est croire, c'est écouter la « Bonne Nouvelle » ; mais c'est surtout affirmer son appartenance à la communauté des Églises.

Mais la foi décrite par Paul est aussi vue comme une sorte de « soumission » de l'homme à quelque chose qu'il ne peut pas comprendre.<sup>245</sup> Dans son *Épître aux Éphésiens* (II, 8), Paul dit pour sa part que la foi ne vient pas de nous. Mais qu'au contraire, elle est un « don de Dieu ». L'« apôtre des gentils » s'inspirait peut être de la philosophie hellénistique et stoïcienne, selon laquelle la morale et par extension le rapport au divin, relevait de la conviction personnelle.<sup>246</sup>

Chez les Pères grecs, à la suite de Paul, une conception de la foi chrétienne s'est progressivement construite autour du terme *Pistis*. On pourrait prendre plusieurs exemples comme celui de Polycarpe de Smyrne qui décrit la foi comme « notre mère à tous » (*Phil.* III, 2-3) ; ou qui montre que la foi a une dimension sotériologique car elle permet le salut et la résurrection des morts (*Phil.* V, 2).

Notre propos n'est pas de reprendre l'ensemble des éléments permettant de comprendre cette spécialisation chrétienne de *fides*, mais plutôt de recentrer notre réflexion sur Tertullien.<sup>247</sup> Si notre auteur est

---

<sup>245</sup> Cette idée de soumission vient de *l'Épître aux Romains* (I, 5), qui parle ici de l'« hupakoè pisteós. » Cela veut dire que la foi est une obéissance voire une soumission.

<sup>246</sup> Ce débat est déjà ancien, puisque dès 1933, Rudolf Bultmann apportait cette hypothèse d'une influence stoïcienne dans la conception paulinienne de la foi. Voir son étude ancienne mais d'une grande utilité encore aujourd'hui : R. Bultmann, *Pisteós*, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 : 174-230. Le texte de l'article a été traduit en 1976 et publié à Genève aux éditions Labor et Fides par E. de Peyer sous le titre *Foi*.

<sup>247</sup> Pour une étude plus spécialisée, voir par exemple l'article d'A. Le Boulluec, *La foi (pistis) entre croyance et savoir selon Origène dans le Contre Celse, Théologiques*, vol. 13, n.1, 2005 : 59-78.

bien le premier auteur latin chrétien, il est donc probable qu'il soit à l'origine de la transposition *pistis/fides* pour désigner la foi. Mais, il est aussi évident qu'il a dû poursuivre tout le travail conceptuel et sémantique engagé depuis Paul.

### **E) Engagement et fidélité : les Écritures, sources de la foi**

Si on reprend l'ensemble des éléments de ce dossier, il apparaît tout d'abord, et nous l'avons déjà souligné, que leur emploi respectif est faible au regard de l'ensemble de notre corpus. Outre sa volonté de ne pas choquer les autorités, en s'appropriant un des piliers de la société romaine, Tertullien semble hésiter à utiliser le terme de *fides* pour qualifier sa foi. Sur ce constat, on peut d'emblée émettre des hypothèses. Il est possible que *fides* garde aux yeux mêmes des chrétiens sa charge sémantique « traditionnelle », et que finalement son sens chrétien reste méconnu parmi les membres des communautés. Pour lever cette incertitude, il nous faudrait pouvoir consulter, par exemple un sermon, afin de voir quel mot il utilise en interne pour nommer sa foi. C'est peut être pour cette raison qu'il prend soin d'y adjoindre quelque fois l'adjectif *christianus* ; tout en sachant qu'il veut montrer que ce terme est bien devenu chrétien (mais désormais dans le sens de foi chrétienne). Lorsque l'on relit les différentes fiches de notre index relatives à cette question, on remarque assez aisément que *fides* est employée dans un contexte disciplinaire (le mariage avec un païen) ou doctrinal (la foi, suite au baptême<sup>248</sup>, permet d'identifier celui qui est chrétien). Mais, à aucun moment, il n'en explicite le sens. Il est cependant intéressant de noter qu'il établit très souvent une relation entre les Écritures et la foi chrétienne :

« Là où il apparaîtra que la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne, là seront aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations et toutes les vraies traditions chrétiennes. »<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Le baptême porte une fois le nom de « *sacramentum* », c'est-à-dire un serment fait par le chrétien avec Dieu. Ce serment est vu ensuite comme une source d'obligation liée à la *fides*. Le terme est d'origine militaire puisqu'il s'oppose à *ius iusrandum* (le serment civil ou privé). Voir l'article de J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle, Ius Romanum medii aevi*, 1978.

<sup>249</sup> *De praescriptione haereticorum*, XIX, 3 : *Vbi enim apparuerit esse ueritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit ueritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.* (Traduction P. de Labriolle, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

Dans ce passage, Tertullien met en relation la vérité, la discipline (doctrine) et la foi. Ce sont donc les Écritures qui en sont la source, l'origine. Il ne faudrait pas oublier ici que les Écritures sont considérées par les chrétiens comme une Révélation puisqu'elles sont la parole de Dieu. C'est donc dans la Bible que le chrétien doit trouver les règles, les principes qui régissent sa vie, ses relations sociales et bien sûr sa foi. Comme l'a montré Dimitri Michaelides<sup>250</sup>, la doctrine est indissociable des Écritures. Cela permet donc de déterminer ceux qui sont de « souche » chrétienne, et parallèlement leur reconnaître la possession légitime des Écritures. Ainsi, les hérétiques se voient refuser le droit de les utiliser au titre qu'ils n'en ont pas la possession. Or, tout chrétien « catholique » se doit de respecter son contenu, c'est-à-dire la parole donnée. Il y a donc bien obligation de remplir ses engagements, à travers les vœux que chaque « fidèle » a émis lors de son baptême. Il y a donc une véritable fidélité à Dieu, qui oblige le promettant à respecter sa parole, à réaliser ses promesses. Le fidèle devient alors celui qui « fait ce qu'il a dit ». La foi chrétienne est donc un engagement personnel, qui se présente sous la forme d'un « contrat » entre Dieu et ses fidèles ; contrat que chaque communauté (ou individu) se doit d'honorer et de respecter. On est donc bien ici dans le domaine du droit romain puisque la foi établit une relation contractuelle entre Dieu et les hommes ; d'où l'emploi de *fides* pour dire la foi chrétienne. Le droit se porte à la défense de la foi, en se modelant sur elle. Nous pensons donc que la démonstration juridique de Tertullien a donc une signification doctrinale.

Cette relation contractuelle entre Dieu et les hommes semble au cœur de ce qui fait la spécificité chrétienne puisqu'il y a une dimension de fidélité et d'engagement personnel à adhérer à une vérité révélée. Ce contrat devient en quelque sorte une nouvelle « alliance », où Dieu, en échange de la fidélité des croyants, avait donné son fils, le Christ ; le fidèle devant manifester son souvenir et son attachement par exemple lors du sacrement de l'Eucharistie (en mémoire de son dernier repas, la Cène). Ainsi, on peut comprendre l'emploi d'un terme de droit privé, ici *sponsor* pour nommer le parrain d'un futur baptisé. Ce mot est issu du droit des personnes, en relation avec les fiançailles. La *sponsio* est

---

<sup>250</sup> Dimitri Michaelides, *Foi, Écritures et tradition, les praescriptiones chez Tertullien*, coll. « Théologie », n.76, Paris, Aubier-Montaigne, 1969 : 28.

issue du verbe *spondere* et il est considéré comme le plus ancien et le plus formaliste des contrats verbaux du droit romain. Il était réservé aux seuls citoyens.

Chaque *pater familias* (pour un garçon ou une jeune fille) donne sa promesse, en échangeant des questions et des réponses : « Spondesne ? Spondeo. » De plus, ce nom a aussi une origine religieuse car il est lié au sacrifice et au serment ; notamment le rituel de la conclusion d'un traité entre deux peuples, et qui a lieu par l'échange de questions et de réponses (la racine grecque du terme *spendei*, offrir aux dieux). La *sponsio* désigne donc des contrats verbaux, par des paroles (échanges de questions du créancier et réponses données par le débiteur).

Suite au sacrement du baptême, le parrain (*sponsor*) veille à ce que la personne qui devient un nouveau fidèle de la communauté, s'engage à respecter au cours de son existence ses vœux de fidélité à Dieu. Il y a donc ici une forme de « parrainage » des nouveaux membres de la communauté par ceux qui sont déjà fidèles.

Pour entrer dans l'Église, ce passage est obligatoire. On pourrait rappeler un texte resté très célèbre résumant bien cette idée d'engagement personnel et volontaire symbolisé par le mystère du baptême :

« Il fut un temps où nous riions, comme vous, de ces vérités. Car nous sortons de vos rangs. On ne naît pas chrétien, on le devient. »<sup>251</sup>

Le chrétien ne peut prétendre au salut s'il n'appartient pas à l'Église. On pourrait reprendre par exemple un passage de Cyprien de Carthage (200-258) : « Hors de l'Église, point de salut. »<sup>252</sup> Cela veut donc dire qu'un chrétien ne peut être sauvé que s'il appartient à une Église jouissant des pleins droits (la seule habilitée à délivrer le salut). Reconnaître que Jésus est le Christ selon les Écritures ne suffit plus pour devenir membre de la communauté. Il faut aussi adhérer à une doctrine, des rites, des pratiques, qui se sont institutionnalisées. Ainsi, un catéchumène, lors de sa formation pré-baptismale, doit réciter le symbole de la foi. Mais, ce qu'il déclame n'est pas l'expression de sa foi personnelle, mais celle décrétée par la hiérarchie ecclésiale.

---

<sup>251</sup> *Apologeticum*, XVIII, 4 : *Haec et nos risimus aliquando. De vestris sumus: Fiunt, non nascuntur christiani.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>252</sup> Cyprien de Carthage, *Lettre 73*, 11 : *Salus extra ecclesiam non est.*

**Troisième partie**  
*Droit romain et transposition sémantique*

Selon Maurice Sachot, « les dénominations de cette proclamation baptismale sont claires : il s'agit bien d'une *traditio symboli* ou d'une *reditio symboli*, à savoir, comme dans un contrat en bonne et due forme [...] Le symbole de foi n'est pas donné comme une formulation, encore moins une interprétation parmi d'autres possibles : c'est la « règle de foi » (*regula fidei*). On passe donc d'une vérité révélée à une vérité décrétée. »<sup>253</sup> Quel est donc le contenu de ce symbole de foi ?<sup>254</sup>

Étymologiquement, le symbole (du grec *symbolon*) signifiait la moitié d'un objet brisé (par exemple un sceau) que l'on présentait comme signe de reconnaissance. Les parties brisées étaient mises ensemble pour vérifier l'identité du porteur. Puis *symbolon* signifia un recueil, une collection. Chez les premiers chrétiens de la Diaspora hellénistique, ce mot grec prit le sens de signe de reconnaissance et de communion entre les croyants ; mais aussi d'un « recueil » des principales vérités de la foi. C'est donc le symbole baptismal, qui est divisé en trois parties :

- il est d'abord question de la première Personne divine et de l'œuvre admirable de la Création ;
- puis de la seconde Personne divine et du mystère de la rédemption ;
- enfin, la troisième Personne divine, source et principe de la sanctification.

Pour Irénée de Lyon (130-202), ce sont là « les trois chapitres de notre sceau »<sup>255</sup> ; pour Ambroise de Milan (339-397), « ce symbole est le sceau spirituel, il est la médiation de notre cœur et la garde toujours présente, il est à coup sûr, le trésor de notre âme. »<sup>256</sup>

Tertullien utilise un terme latin bien précis pour nommer ce « sceau », avec *signaculus* :

---

<sup>253</sup> M. Sachot, *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998 : 204 - 205.

<sup>254</sup> Par « symbole de foi », nous entendons des textes qui explicitent le contenu de la foi catholique. Ils ne font pas partie du canon des Écritures, mais on leur a donné une valeur apostolique. Un symbole de foi correspond à la synthèse de la foi du croyant et son engagement personnel dans son alliance avec Dieu. C'est aussi la marque d'unité et de reconnaissance de la communauté qui revendique la même foi pour tous les fidèles.

<sup>255</sup> Irénée de Lyon, *Dem.* 100.

<sup>256</sup> Ambroise de Milan, *Symb.* I : PL 17, 1155c.

« Pour qu'on n'aille pas penser que je subtilise, j'aurai recours à la garantie fondamentale du sceau même qui nous marque. Lorsqu'entrés dans l'eau, nous professons notre foi chrétienne selon les termes prescrits, nous attestons de notre bouche que nous avons renoncé au Diable, à sa pompe, et à ses anges.»<sup>257</sup>

Dans l'ensemble des écrits « catholiques », il cite le symbole de foi dans « *Praescriptione haereticorum* », au chapitre XIII, 1-6 :

« Je crois en Dieu, le créateur du monde, au Verbe, son fils Jésus-Christ qui par l'Esprit et la puissance de Dieu prit chair dans le sein de Marie, et naquit d'elle ; fut attaché à une croix. Il se releva le troisième jour, fut emporté aux Cieux ; prit place à la droite du Père, déléguant la puissance de son Saint Esprit, pour gouverner les croyants ; reviendra dans la gloire pour emmener le bon à la vie éternelle et condamner le mauvais au feu perpétuel, en la restauration de la chair. »<sup>258</sup>

L'expression « symbole de foi » peut se traduire par *regula fidei*, *doctrina*, *traditio*. Il est à noter que notre auteur utilise ces trois terminologies mais de façon inégale puisqu'il privilégie davantage *doctrina* (6 fiches) à *traditio* et *regula* (une fiche pour chacun). Cependant, il nous semble que l'emploi de *regula* et surtout de *traditio* mérite une attention particulière.

Selon Jean Gaudemet, Tertullien est considéré comme celui qui a apporté une véritable doctrine sur la Tradition car il est le premier à avoir en avoir proposé une vue générale.<sup>259</sup> Mais, surtout, il utilise un vocabulaire emprunté au droit romain pour définir le mot « tradition ». Dans l'ensemble de l'œuvre de Tertullien, *traditio* est utilisé à 37 reprises.<sup>260</sup> Or en droit romain, ce mot a une dimension juridique puisqu'il désigne la

---

<sup>257</sup> *De spectaculis*, IV, 1 : *Ne quis argutari nos putet, ad principalem auctoritatem conuertar ipsius signaculi nostri. Cum aquam ingressi Christianam Fidem in legis suae uerba profiteamur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur.* (Traduction M. Turcan, « Sources chrétiennes », n.332, Le Cerf, 1986).

<sup>258</sup> Nous reprenons des éléments de la traduction de P. De Labriolle, « Sources chrétiennes » n.46, 1957 : 106. Voir aussi la présentation de l'œuvre, notamment de cette règle de foi : 53-66. Tertullien cite aussi le symbole de foi dans d'autres traités, mais de la période montaniste : *De virginibus uelendis* et *Adversus Praexan*.

<sup>259</sup> Jean Gaudemet, *La place de la tradition dans les sources canoniques (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles), Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008 : 55-68 (et surtout les pages 58-64).

<sup>260</sup> G. Claesson, *Index Tertullianus*, III, s.v. *traditio*.

transmission matérielle d'une chose corporelle. Chez notre auteur, si l'on regarde l'ensemble des écrits, y compris la période montaniste, *traditio* peut se comprendre par « la transmission par et depuis les apôtres ». Selon Alexander Beck, notre auteur se révèle le premier chrétien à utiliser la technique juridique romaine dans une construction théologique puisqu'il transpose la notion juridique d'un acte de transmission matérielle des biens à une théologie de la foi.<sup>261</sup> *Traditio* a toujours le sens d'objectif d'enseignement, de doctrine qui vient des apôtres.

Le baptême et la foi sont donc très étroitement liés puisque ce sacrement est en fait l'établissement d'une relation contractuelle entre le baptisé (qui était catéchumène) et Dieu, au travers de son Église. Tertullien rappelle d'ailleurs dans ses écrits un passage très important des *Actes* (VIII, 36-37) : il s'agit d'un dialogue entre Philippe et l'eunuque éthiopien au sujet du contenu de la foi. Notre auteur y fait allusion dans *De baptismo* :

« Si Philippe baptisa si rapidement l'eunuque, rappelons-nous que le seigneur avait témoigné de sa faveur envers lui d'une façon manifeste et explicite : c'est l'Esprit qui avait donné à Philippe de prendre cette route. De son côté, l'eunuque ne se trouvait pas inactif : ce n'est pas un désir subit qui le poussa à demander le baptême, mais il était allé au temple pour prier et il s'appliquait à lire la Sainte *Écriture*. C'est ainsi que devait le trouver l'apôtre envoyé par Dieu spontanément. Puis une nouvelle fois, l'Esprit ordonna à Philippe de rejoindre l'eunuque près de son char. A ce moment, un texte se présente, relatif à la foi elle-même ; l'exhortation est reçue, le seigneur annoncé, la foi suit sans délai, l'eau aussitôt est trouvée, puis sa mission terminée, l'apôtre est enlevé. »<sup>262</sup>

Ces quelques lignes sont très éclairantes car il s'agit d'une reprise par Tertullien d'un passage du Nouveau Testament, qui nous donne des

---

<sup>261</sup> A. Beck, *Römische Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle, 1930 : 57.

<sup>262</sup> *De baptismo*, XVIII, 2 : *Quodsi quia Philippus tam facile tinxit eunuchum, recogitemus manifestam et exertam dignationem domini intercessisse. Spiritus Philippo praeceperat in eam uiam tendere : spado et ipse inuentus est non otiosus nec qui subito tingui concupisceret, sed ad templum orandi gratia profectus scripturae diuinae impressus : sic oportebat deprehendi cui ultro deus apostolum miserat, ad quem rursus spiritus ut se curriculo eunuchi adiungeret iussit : scriptura ipsius fidei occurrit in tempore, exhortatus adsumitur, dominos ostenditur, fides non moratur, aqua non expectatur, apostolus perfecto negotio abripitur.* (Traduction R.P. Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

renseignements très utiles sur le contenu de la foi chrétienne dès la période apostolique.<sup>263</sup> On retrouve ici le caractère normatif des Écritures que nous avons souligné dans la seconde partie.

Tertullien a donc utilisé des termes de droit romain afin de définir le contenu de la foi chrétienne. Il a emprunté des concepts très forts de la civilisation romaine en les réinvestissant dans le champ chrétien. On pourrait parler, tout comme *religio*, d'un travail de transposition sémantique (resémantisation). *Fides* devient un substantif chrétien, mais il garde une partie de son contenu sémantique. La fidélité est un principe très fort puisqu'elle a désormais une dimension contractuelle et aussi sotériologique puisqu'elle est inhérente au salut. On voit donc bien qu'il s'approprie ce qui fait la romanité : la religion, la loyauté, l'engagement personnel... Et la dépendance.

---

<sup>263</sup> De nombreux exégètes, dont P. Gavrilyuk, y voient une des premières formulations de la foi : « Je crois que Jésus-Christ est le fils de Dieu. » P. Gavrilyuk, *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*, Paris, Le Cerf, 2007 : 33.



## 2) Le chrétien et Dieu : une relation de dépendance

### A) Un vocabulaire métaphorique dominant

Le chrétien, en tant qu'individu ou membre d'une communauté, se doit d'être fidèle à Dieu et de respecter les engagements qu'il a pris lors de son baptême. Mais, il doit aussi, parce que c'est une « clause » du « contrat » qu'il a passé avec Dieu, se placer dans une situation de dépendance. En effet, une part du vocabulaire issu du droit privé est relative à la dépendance et à l'esclavage. Nous avons relevé plusieurs termes issus du droit des personnes<sup>264</sup>, et que nous avons regroupé dans une sous rubrique : *ancilla, dominus, domesticus, famulus, minister, servus, vicarius, vilicus*.<sup>265</sup> Cependant, comme nous l'avons évoqué dans notre analyse globale des écrits de Tertullien (première partie), ce vocabulaire n'est pas utilisé pour désigner un statut social, sauf une fiche relative à un esclave qui s'était converti à la nouvelle religion. Ainsi, ce lexique est plus employé dans un sens métaphorique, pour exprimer une relation de dépendance et de soumission spirituelle entre le chrétien et Dieu :

« Et puisqu'aussi bien nous voyons tous les serviteurs honnêtes et de bonne disposition se conformer dans leur façon de vivre au caractère de leur maître (puisque l'art d'acquérir des mérites c'est la déférence, et que la discipline de la déférence c'est une soumission docile), à combien plus forte raison devons nous montrer que nous réglons docilement notre vie sur le Seigneur, nous les serviteurs du dieu vivant, dont le jugement sur les siens met en jeu non des entraves ou un bonnet, mais un châtement ou un salut également éternel. »<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Dans les manuels contemporains de droit romain, les juristes ont l'habitude de classer ce vocabulaire de droit des personnes dans une rubrique appelée « esclavage ». C'est par exemple le cas de J.-H. Michel, dans son cours de droit romain. J.-H. Michel, *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes, des historiens*, deux fascicules, Université libre de Bruxelles, 1998.

<sup>265</sup> Sur l'origine de la terminologie servile, voir É. Benveniste, *Le nom de l'esclave à Rome*, REL, 10, 1932 : 429-440.

<sup>266</sup> *De patientia*, IV, 1 : *Igitur si probos quosque servos et bonae mentis pro ingenio dominico conuersari uidemus (siquidem artificium promerendi obsequium est, obsequii uero disciplina morigera subiectio est), quanto magis nos secundum dominum moratos inueniri oportet, seruos scilicet Dei uiui,*

Il ne s'agit donc pas d'étudier l'esclavage et la dépendance dans leurs dimensions sociale ou économique, mais plutôt dans une perspective sotériologique et théologique puisque le salut du chrétien est lié à sa soumission et sa dépendance envers Dieu. Ce vocabulaire est donc employé, non pas dans son sens premier, mais bien dans une dimension métaphorique.

L'emploi de ces termes révèle tout d'abord le fait que Tertullien fait référence, certes avec une autre connotation, à un système de domination sociale et économique, qui est très répandu dans l'Empire. Or ce choix nous permet de bien comprendre quelle est l'attitude des chrétiens et de l'Église face à l'esclavage. Cependant, il ne s'agit pas ici de traiter spécifiquement cette question, mais de rappeler brièvement quelques éléments de réflexion sur la conception chrétienne de l'esclavage, notamment au travers des prises de position de notre auteur.

Les théologiens comme par exemple Augustin, ont beaucoup réfléchi sur l'institution de l'esclavage afin de voir si ce système était compatible avec la foi et la religion. En effet, être un esclave ou en posséder, posait des problèmes théologiques importants<sup>267</sup> puisque la servitude pouvait apparaître contradictoire avec la « Loi divine », notamment parce qu'elle s'opposait à l'idée de fraternité entre les hommes. Or, l'Église catholique a su résoudre cette équation en traitant l'esclavage comme une condition du corps plutôt que de l'esprit. Ainsi, l'individu, dans sa vie terrestre, pouvait connaître par exemple l'esclavage, car cette institution était indissociable d'un monde accablé par le péché. Les chrétiens, notamment Paul, acceptaient l'esclavage car ils distinguaient bien le fait qu'un esclave était intérieurement libre (et égal à son maître) en matière spirituelle ; son corps « extérieur » étant considéré comme une simple marchandise.<sup>268</sup> Quant aux formes d'asservissement bibliques, ces mêmes théologiens étaient d'accord avec Paul, qui affirmait que la solution se trouvait en Dieu puisque celui-ci ne

---

*cuius iudicium in suos non in compede aut pilleo uertitur, sed in aeternitate aut poenae aut salutis !* (Traduction J.-Cl. Fredouille, "Sources chrétiennes", n.310, Le Cerf, 1999).

<sup>267</sup> Dans la Bible elle-même, et notamment dans l'Ancien Testament, l'esclavage semble être une pratique courante. Toutefois, dans l'Orient ancien biblique, les esclaves pouvaient obtenir un certain nombre de droits à cause de la loi ou de la coutume. Ils pouvaient notamment devenir propriétaires, avoir la responsabilité de pouvoir faire des affaires, tout en restant sous contrôle de leurs maîtres.

<sup>268</sup> Sur cette question de l'attitude de l'Église primitive face à l'esclavage, nous renvoyons au travail de P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à Augustin*, Coll. « Histoire », Paris, Les Belles Lettres, 2004 : 28-40.

peut être injuste. Il faut attendre Augustin, qui décida en fin de compte que l'esclavage était un aspect du jugement de Dieu. Mais la responsabilité de la servitude repose d'abord sur l'homme, au travers du péché originel.

Tertullien développe lui aussi une vision de l'esclavage et de la dépendance, en reconnaissant le droit de posséder un esclave. Par exemple, dans un passage du livre V du « Contre Marcion », il affirme cette légitimité :

« Par le fait même qu'il dise : « en vertu de laquelle liberté le Christ vous a affranchis », n'établit-il pas comme affranchisseur celui qui a été le maître. Des esclaves d'autres maîtres, même Galba ne les a pas affranchi, lui qui aurait plus facilement libéré des hommes libres ! »<sup>269</sup>

Au travers de cet exemple, il nous explique que Galba a respecté pleinement un principe qui fait que seul un maître peut donner la liberté à son esclave. Ainsi, puisqu'un esclave est considéré comme un bien, son vol prive le maître, son propriétaire, d'une partie de son capital (ici, humain ; soit par exemple de la main d'œuvre agricole). De plus, la vision qu'il développe peut apparaître comme assez traditionnelle voire « commune »<sup>270</sup> puisqu'il leur attribue très souvent des qualificatifs péjoratifs, afin de montrer qu'ils sont rarement dignes de confiance. Par exemple, ils « fuguent »<sup>271</sup>, « volent »<sup>272</sup> ; ils sont jugés « immoraux »<sup>273</sup> etc. Mais, il est à noter que cette vision concerne d'abord et avant tout les esclaves païens, et non un membre de l'Église. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, la référence à l'esclavage en tant qu'institution, ne concerne que des individus (maître ou esclave) non chrétiens. D'où une utilisation métaphorique de ce vocabulaire issu du droit des personnes, qui selon nous va connaître une transposition sémantique. Le christianisme peut alors s'envisager comme une forme de servitude spirituelle entre Dieu et les fidèles.

---

<sup>269</sup> *Aduersus Marcionem, liber V, IV, 9 : Ipsum quod ait, Qua libertate Christus nos manumisit, nonne eum constituit manumissorem qui fuit dominus ? Alienos enim servos nec Galba manumisit, facilius liberos soluturus.* (Traduction R. Braun, « Sources chrétiennes », n.483, Le cerf, 2004).

<sup>270</sup> Nous reprenons quelques éléments d'analyse du travail de D.E.A. de C. Maréchal soutenu en 1999 à Besançon : 58-74. C. Maréchal *L'esclavage et la dépendance chez Tertullien.*

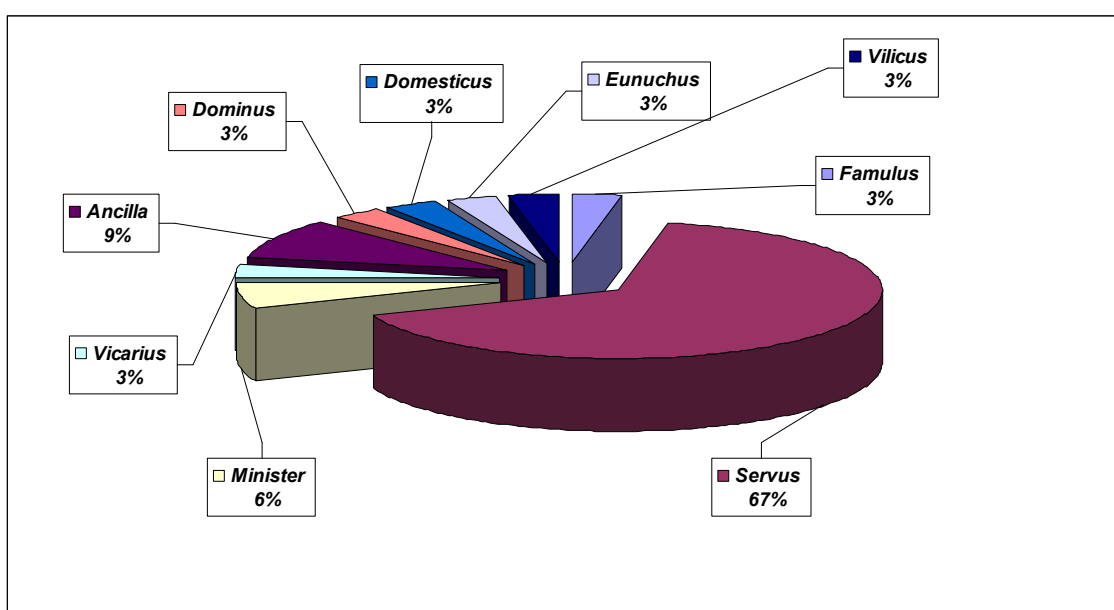
<sup>271</sup> *Ad uxorem, liber I, VIII, 1.*

<sup>272</sup> *De cultu feminarum, liber II, X, 5.*

<sup>273</sup> *Ad uxorem, liber I, VIII, 4.*

## B) Les dénominations d'une dépendance spirituelle

Ce vocabulaire est relativement peu présent dans l'ensemble des écrits « catholiques » de Tertullien. Nous avons recensé 32 occurrences pour l'ensemble de notre corpus. Sur les neuf termes, six ne sont employés qu'à une seule reprise. Mais, comme pour *fides*, cette utilisation doit nous interroger car elle met bien valeur une autre caractéristique de ce contrat « spirituel entre Dieu et les hommes ».



Grap. n.16 : termes issus de la dépendance

Le graphique ci-dessus permet de visualiser l'inégal emploi quantitatif de ce lexique lié à l'esclavage et à la dépendance. Une simple lecture nous renseigne d'emblée sur un choix linguistique très important. Lorsqu'il veut nommer un chrétien (ou un groupe d'individus), il utilise très majoritairement le terme *servus*<sup>274</sup>, avec 67% du total recensé. Les autres termes ont logiquement un emploi beaucoup plus faible (soit un écart de un à presque sept avec le second terme employé *ancilla*).

<sup>274</sup> Nous avons intégré au terme *servus* deux termes très proches au niveau sémantique : *conservus* (que nous traduirons par compagnon au service du Seigneur) ; et *conservua* (compagne au service du Seigneur). *Conservus* (a) est aussi une expression nouvelle désignant deux époux. Il fait référence à Adam et Ève, pour insister sur le travail commun auquel ils sont astreints (idée d'une servitude spirituelle).

Si l'on construit le champ sémantique de *servus*, on remarque qu'il est souvent traduit dans le sens de « serviteur », « celui qui sert », « qui est au service de Dieu » : 52 % des termes désigne un « serviteur de Dieu » (*servus* étant accompagné de *deus*) ; 28% « un serviteur » ; « un serviteur du Christ » (5%) ; « un serviteur du Dieu vivant » (5%) ; « un serviteur de Dieu et du Christ » ; (5%) ; « un esclave » (5%).

A part le cas déjà cité désignant un esclave chrétien, *servus* désigne majoritairement une relation de dépendance spirituelle et théologique ; et très peu (seulement 5%), un système social de domination. Cela confirme bien cette utilisation métaphorique du vocabulaire. L'ensemble des traductions que nous avons consultées, notamment les « Sources chrétiennes », emploient « serviteur » pour équivalent de *servus*. Il ne s'agit pas ici de discuter cette traduction mais plutôt d'en comprendre l'origine.

*Servus* n'est pas évidemment au départ un terme chrétien puisqu'il désigne la condition juridique et sociale d'un individu, celle d'un esclave.<sup>275</sup> *Servus* peut ainsi désigner le nom d'un peuple voisin puisqu'il définit un étranger capturé ou vendu comme butin de guerre. A l'origine, il ne fait pas référence comme chez les chrétiens à une fonction domestique déterminée. Pour la plupart des spécialistes, l'origine du terme est même probablement hors de Rome et du vocabulaire romain (une origine étrusque ?). Mais, l'esclavage pose une question essentielle, celle de la possession<sup>276</sup>, c'est-à-dire la différence fondamentale avec les hommes libres. Selon Jacques Gaillard, « la clé de l'ordre politique et social est la propriété. » Toute la hiérarchie sociale se définit donc à partir de ces deux statuts d'homme libre ou de dépendant.<sup>277</sup> *Servus* a donc bien une connotation sociale et juridique.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Le mot *servus* désigne l'esclave dans le sens générique, comme base statutaire d'un mode de production et considéré comme un objet de richesse et de travail. C'est donc à la fois un moyen de production, mais aussi un domestique, un compagnon dont on peut disposer dans la vie de tous les jours.

<sup>276</sup> L'esclavage peut se définir selon trois caractéristiques : la possession, qui fait que les droits du propriétaire sont absolus ; le fait que l'esclave soit sans parenté puisque son identité sociale a disparu ; et son incapacité juridique à forger de nouveaux liens de parenté, notamment au travers du mariage.

<sup>277</sup> Jacques Gaillard, *Rome, le Temps, les choses*, Actes Sud, 1995 : 163-205.

<sup>278</sup> Parmi les très nombreuses études sur cette vaste question, nous renvoyons par exemple aux ouvrages de P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à Augustin*, coll. « Histoire », Paris, édition Les Belles Lettres, 2004 ; Y. Thébert, *L'esclave, L'homme romain* (sous la direction d'A. Giardina), Paris, Le Seuil, février 1992 : 179-225 ; J.-C. Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage*

Dans l'Ancien Testament, le terme *servus* est traduit par « mešārēt ». Il fait référence au service du Temple ou au service des anges.<sup>279</sup> De plus, les fidèles s'adressent à Yavhé en évoquant dans leurs prières son serviteur Moïse. Mais c'est surtout dans les *Poèmes d'Isaïe* que l'on trouve une définition précise du « serviteur ». Pour le prophète, Israël, peuple de Yavhé, est le serviteur. Quatre poèmes décrivent un personnage singulier qu'Isaïe nomme « serviteur » :

- dans le premier chant, Yavhé présente le « serviteur », élu de Dieu ;
- au second chant, le « serviteur » se présente lui-même : Dieu l'a prédestiné et il est chargé d'une mission auprès du peuple élu et des « Nations » ;
- au troisième chant : le « serviteur » expose son destin. Il agit en fidèle de Dieu mais il est frappé et livré aux outrages. Mais Dieu lui donne son soutien et le justifie ;
- au quatrième chant, Isaïe reprend et amplifie la passion du « serviteur » ébauchée dans le troisième poème. Au début, Yavhé parle et annonce que le « serviteur sera exalté. Il offre sa vie en expiation pour les péchés d'autrui ; la souffrance devenant alors rédemptrice.<sup>280</sup>

Ces quelques éléments montrent que pour les exégètes juifs, le serviteur est Israël. Il est présenté comme un homme durement éprouvé, en butte aux tourments et devant malgré tout accomplir sa mission.

Dans le Nouveau Testament, le mot caractéristique est « diakonos », c'est-à-dire un office ecclésial subordonné. Il a aussi le sens de service contraint ou volontaire, permanent ou non : par exemple « diakonos » signifie le service aux tables. Le service, qui est désormais chrétien, s'accompagne d'une certaine forme d'humilité : on emploie alors le terme grec *δούλος* « doulos », c'est-à-dire l'esclave. Les apôtres et leurs

---

*sous la République*, Rome, coll. De l'École française de Rome, 1988 ; les *Actes des colloques sur l'esclavage*, publiés dans les *Annales littéraires de l'université de Besançon*.

<sup>279</sup> Le terme grec équivalent dans le Nouveau Testament est « leiturgos ». Il désignait les services qu'offraient les riches citoyens à l'État. Puis, il a eu une connotation religieuse puisque le Christ est considéré comme le « leiturgos » du temple céleste.

<sup>280</sup> Nous résumons les passages essentiels des *Poèmes d'Isaïe* contenus dans la Bible et tirés du *Livre de la Consolation d'Israël* (T.O.B.).

collaborateurs sont appelés « esclaves de Dieu » ou du Christ.<sup>281</sup> Mais c'est surtout chez Paul que l'on peut trouver une origine précise du « serviteur de Dieu. »<sup>282</sup>

Paul de Tarse utilise le même terme grec *δούλος* (« *doulos* ») pour serviteur et esclave. Il signifie une attitude de modestie, d'humilité du croyant, qui fait don de sa personne au Christ.<sup>283</sup> Il y a donc une dépendance totale envers lui. De plus, Paul se sert des modes de pensée gréco-romains concernant la servitude, l'achat, l'affranchissement, pour étayer son discours (par exemple, il utilise la métaphore de l'achat d'un esclave pour illustrer sa réflexion sur la virginité et le mariage). On retrouve déjà au I<sup>er</sup> siècle cette transposition sémantique au profit de la religion chrétienne. *Servus* a donc bien le sens de « serviteur » mais aussi de dépendance envers Dieu. Mais comment peut-on expliquer cette dépendance de l'homme, et plus particulièrement du chrétien ?

### **C) La servitude du péché**

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'origine de l'esclavage est souvent la guerre car la plupart des captifs sont le butin d'une victoire militaire. Or, pour les chrétiens, il est clair que cette origine renvoie à une manifestation du péché (la guerre étant vue comme une forme de péché). L'esclavage a donc bien une origine humaine, historique, ce qui rend justice à Dieu. Le terme *servus* va donc être banalisé dans un sens moral ou spirituel : tous les hommes sont esclaves du péché (*servus peccati*). Tertullien reprend lui aussi cette conception chrétienne de l'esclavage dans de nombreux passages :

« Il faut bien qu'il s'afflige et qu'il gémisses de voir, par le pardon des péchés, tant d'œuvres de mort détruites en l'homme, tant de titres de son antique domination effacés. Il s'afflige à la pensée que lui même et ses anges, ce pécheur devenu un serviteur pour le Christ les jugera. »<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> Dans la *Didaché (Doctrine des apôtres)*, le Christ y est appelé « Serviteur de Dieu ».

<sup>282</sup> *Épître aux Romains* I, 1 ; *Épître aux Philippiens* I, 1.

<sup>283</sup> Chez Paul, le Christ est présenté comme celui qui « prend la forme d'un esclave » (*formam servi accipiens*) : *Épître aux Philippiens* (II, 7).

<sup>284</sup> *De patientia*, VII, 8 : *Doleat et ingemiscat necesse est uenia peccatorum permissa tot in homine mortis opera diruta, tot titulos dominationis retro suae erasos. Dolet quod ipsum et angelos eius christo seruus ille peccator iudicaturus est.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.316, Le Cerf, 1984).

Ou

« Tels sont les ordres que le Diable intime à ses fidèles et il se fait obéir. Nul doute, il provoque les serviteurs de Dieu par la continence des siens, à armes égales, pour ainsi dire : même les prêtres de la Géhenne observent la continence. Satan, vraiment a trouvé le moyen de perdre les hommes, alors mêmes qu'ils recherchent le bien, et peu lui importe qu'il détruise les uns pour la luxure, les autres par la continence. »<sup>285</sup>

Ces deux courts passages mettent bien avant que cette servitude de l'homme repose d'abord et avant tout sur la notion de faute, de péché. Ce péché est vu comme une forme d'asservissement, avec une opposition entre le service du péché et celui de Dieu. Ainsi, pour un chrétien, servir le prochain et ne pas mépriser ses faiblesses constituent le véritable comportement que chacun doit adopter, s'il veut atteindre son salut. Le péché est donc bien l'obstacle au devenir de l'homme. C'est une forme de servitude spirituelle et morale. Tertullien, comme nous l'avons déjà souligné, est fidèle à la tradition biblique puisqu'il lie salut et service de Dieu. Dans l'Ancien Testament, le « serviteur » donne sa vie pour les autres, il est celui qui est insulté. Il est donc vu comme le Juste souffrant, celui qui souffre pour expier tous les pécheurs. La mort n'est pas décrite comme un moment douloureux mais au contraire comme une libération physique mais surtout spirituelle. On retrouve ici une thématique importante du discours chrétien puisqu'il explique en partie la condition du martyr. Dans le Nouveau Testament, Jésus est vu par les apôtres comme le serviteur fidèle, souffrant par les hommes et glorifié par son Père. Chez Paul, dans ses *Épîtres*, il est même appelé le *doulos* (δούλος) de Dieu.

Cette affirmation d'un Christ « serviteur de Dieu » est à la base d'une doctrine appelée kénose (en grec *kenosis*). Ce terme est employé pour la première fois par Paul dans la *lettre aux Philippiens* en II, 6-7. Dans cette déclaration à la communauté chrétienne de Philippes, Paul affirme que le Fils s'est dépouillé de lui-même, s'est « vidé de lui-même » :

---

<sup>285</sup> *Ad uxorem* (I), VI, 5 : *Haec diabolus suis praecipit, et auditur. Prouocat nimirum dei servos continentia suorum quasi ex aequo : continent etiam gehennae sacerdotes. Nam inuenit, quomodo homines etiam in boni sectationibus perderet, et nihil apud eum refert, alios luxuria alios continentia occidere.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).



« Jésus Christ, lui qui est de condition divine [...] s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. »

En s'incarnant en Jésus, le Fils ne cesse pas pour autant d'être Dieu, mais il vit sa divinité sous sa forme humaine. Cela suppose donc une véritable dépossession, un « dépouillement » : la kénose. Ce qui explique pourquoi il est nécessaire de se déposséder en faveur de l'autre, de se mettre à son service. En effet, « être Dieu » selon la Bible, c'est accepter de se déposséder, c'est « donner sa vie ». Cette doctrine de la kénose, et nous y reviendrons au cours de cette étude, explique en partie la volonté des chrétiens de créer une société fraternelle. Mais, au-delà des questions proprement théologiques, qui ne sont pas le cœur de ce travail, il nous semble important de comprendre que Tertullien considère la servitude comme une métaphore des relations entre les hommes et Dieu. Être un « serviteur de Dieu » est donc la seule alternative possible pour combattre le péché. Or, chez les philosophes stoïciens, on retrouve cette idée d'être « esclave », d'être asservis aux passions et aux émotions : c'est donc un esclavage moral, de l'âme. Comme l'a souligné Peter Garnsey, la « pensée chrétienne marchait dans les pas de la pensée stoïcienne pour la prééminence qu'elle accordait à l'esclavage moral ou esclavage de l'âme, pour sa reconnaissance de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. »<sup>286</sup>

La définition paulinienne de cette servitude morale et spirituelle est à l'origine de réflexions postérieures des Pères de l'Église comme Origène, Augustin. On pourrait par exemple évoquer l'idée de la promotion des chrétiens, qui passe du statut d'« esclave » à celui de fils adoptif. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre que les chrétiens se considèrent esclaves par nature mais fils par adoption.<sup>287</sup>

Dans l'ensemble du corpus « catholique », Tertullien aborde ce changement de statut subit par celui qui devient disciple du Christ. Il nous décrit dans le passage ci-dessous l'état de l'humanité à travers une situation d'esclavage caractérisée par la crainte :

---

<sup>286</sup> P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à Augustin*, coll. « Histoire », Paris, édition Les Belles Lettres, 2004 : 36-37.

<sup>287</sup> A ce sujet, les spécialistes affirment que c'est Athanase d'Alexandrie, évêque de 328 à 373, qui est à l'origine de cette conception chrétienne de l'esclavage. Sur la théologie d'Athanase, voir l'ouvrage en anglais de P. Widdicombe, *The fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford, 1994.

« Il vaut donc mieux s'attendre à pouvoir faillir que de présumer qu'on ne le peut pas. De l'attente, en effet, naîtra la crainte ; de la crainte, la précaution ; de la précaution le salut. Au contraire, en présumant de nous mêmes, sans le recours de la crainte, ni de la précaution, nous serons difficilement sauvés. L'homme assuré et sans inquiétude ne jouit pas d'une sécurité stable et hors d'atteinte ; mais l'homme inquiet pourra, lui, être véritablement assuré. Concédonc encore que Dieu, dans sa miséricorde veille sur ses propres serviteurs et les laisse présumer sans dommage de ce qu'ils ont personnellement de bon. »<sup>288</sup>

Tertullien reprend ici l'idée développée par Paul d'un changement puisque l'homme passe de l'état de servitude à celui d'adoption. Dieu, par sa miséricorde, permet de se libérer de la servitude du péché. On pourrait ici rappeler qu'il reprend aussi la tradition de Jean, qui envisage pour l'homme la possibilité de renaître en tant qu'enfant de Dieu.<sup>289</sup> Ce couple fils/esclave est ensuite retravaillé par Origène, qui affirme que l'homme doit se rapporter à Dieu moins comme à un maître que comme à un père. Origène établit une différence entre ceux qui sont devenus fils par adoption et le Fils par nature (celui qui a été engendré).<sup>290</sup> Mais, la position du fidèle apparaît d'emblée comme ambiguë. Puisqu'il est devenu chrétien, il est « esclave » de Dieu. Or, en tant qu'être humain, il est aussi esclave du péché. Le statut du fidèle est ici clairement équivoque, d'autant plus que les chrétiens distinguent esclave et fils. Le débat, certes théologique, est aussi en relation avec le droit romain puisqu'il met en avant des notions juridiques au travers de statuts qui sont directement tirés du droit des personnes.

Mais, le terme *filius* connaît une évolution sémantique importante puisqu'il va désormais prendre une dimension théologique, dans le

---

<sup>288</sup> *De cultu feminarum, liber II, II, 3* : *Vtilius ergo si speremus nos posse delinquere quam si praesumamus non posse. Sperando enim timebimus, timendo cauebimus, cauendo salui erimus. Contra si praesumamus neque timendo neque cauendo difficile salui erimus. Qui securus agit, non, et sollicitus, non possidet tutam et firmam securitatem. At qui sollicitus est, is uere poterit esse securus. Et de suis quidem servis deus pro misericordia sua curet et iam praesumere illis de bono suo feliciter liceat.* (Traduction M. Turcan, "Sources chrétiennes", n.173, Le Cerf, 1971).

<sup>289</sup> Jean, I, 12.

<sup>290</sup> Sur cette question d'Origène et des autres Pères de l'Église dont Augustin, voir le livre de P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à Augustin*, coll. « Histoire », Paris, Les Belles Lettres, 2004 : 302-307.

cadre de la Trinité.<sup>291</sup> Le Fils, pour désigner le *Logos*, le Verbe, serait donc pour partie un emprunt au vocabulaire du droit romain. De même, *pater* (le Père), pour nommer Dieu, est un emprunt à la langue juridique romaine. En effet, pour Lactance, Dieu unit les qualités du *pater familias*, c'est-à-dire celle de père (*pater*) et de maître (*dominus*).<sup>292</sup>

#### **D) La condition du chrétien : être au service de l'Église**

Le terme *servus* n'est pas l'unique dénomination employée par Tertullien pour nommer un chrétien, puisque l'on retrouve dans notre index d'autres termes ayant une connotation relative à la dépendance. Tout d'abord, *ancilla (dei)* est utilisée pour désigner des femmes chrétiennes :

« La servante de Dieu demeure avec les dieux étrangers ; au milieu d'eux, à toutes les fêtes des démons, à toutes les solennités des empereurs au commencement de l'année, au premier jour du mois, elle sera poursuivie par l'odeur de l'encens. Elle franchira la porte de sa maison, ornée de laurier et garnie de lampes, comme celle d'un établissement de débauche qu'on vient d'ouvrir. Elle prendra place avec son mari tantôt aux banquets de sociétés, tantôt dans les cabarets. Il lui faudra parfois servir des impies, elle qui naguère aimait se faire la servante des saints. Ne va t-elle pas méconnaître par là que sa condamnation est déjà prononcée, quand elle se mettra au service de ceux qu'elle devait juger ? De quelle main attendra t-elle sa nourriture ? A quelle cause lui faudra-elle goûter ? Quelles chansons lui chante son mari, et elle que lui chantera-t-elle ? »<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Sur la théologie trinitaire de Tertullien, et notamment cette question de la seconde personne de la Trinité, on pourra consulter l'étude de J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, Aubier, 1966-1969 ; ou J. Alexandre, *Le Christ de Tertullien*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n.88, Desclée, 2003 : 269-285.

<sup>292</sup> Lactance, *Institutionae diuinae*, IV, 4-5.

<sup>293</sup> *Ad uxorem*, liber II, VI, 1: *Moratur dei ancillae cum laribus alienis, et inter illos omnibus honoribus daemonum, omnibus sollempnibus regum, incipiente anno, incipiente mense, nidore turis agitabitur. Et procedet de ianua laureata et lucernata, ut de nouo consistorio libidinum publicarum, discumbet cum marito, saepe in sodalitiis, saepe in popinis. Et ministrabit nonnumquam iniquis, solita quondam sanctis ministrare. Et non hinc praeiudicium damnationis suae agnoscat, eos obseruans quos erat iudicatura ? De cuius manu desiderabit ? De cuius poculo participabit ? Quid maritus suus illi, uel marito quid ipsa cantabit ?* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

Dans ce court extrait, il nous explique que chaque chrétienne doit se mettre au service des membres de la communauté, et notamment ceux qui sont désignés comme « saints », c'est-à-dire ceux qui connaissent le martyre. *Ancilla dei* peut se traduire par « servante de Dieu » (67%) ou « servante du Dieu vivant » (33%). Nous pensons que cette expression est à rapprocher de *servus dei* puisque l'on retrouve cette dimension de servitude morale et spirituelle. *Ancilla* se différencie uniquement de *servus* par sa connotation sexuelle puisqu'il est employé pour désigner une femme ou une jeune fille baptisée. Ce terme a une définition juridique précise puisqu'il est l'équivalent de *serva* (la femme-esclave).<sup>294</sup> *Ancilla* est donc un terme du droit des personnes, établissant pour une femme un statut de dépendance institutionnelle.<sup>295</sup> Mais, chez les chrétiens, tout comme *servus*, il va prendre une connotation différente afin de décrire une relation de dépendance et de servitude spirituelle avec Dieu. Une femme chrétienne se doit d'être soumise et fidèle à dieu. Il est à noter qu'*ancilla dei* s'oppose à *ancilla diaboli* (la servante du Diable, du mal), c'est-à-dire la païenne.

*Famulus* est aussi employé pour nommer un chrétien, et il peut être traduit de la même manière que *servus* puisqu'il désigne à une seule reprise un « serviteur » :

« Je ne puis adresser ces prières à nul autre qu'à Celui dont je sais bien qu'il réalisera mes vœux : car il est le seul qui puisse les réaliser, et moi, je suis le seul qui doive obtenir ses faveurs, étant son serviteur, étant le seul qui respecte ses commandements, qui meurs pour sa loi, qui lui offre une superbe et une merveilleuse victime, celle que lui-même m'a demandée : la prière venant d'un corps chaste, d'une âme innocente et d'un esprit saint, et non pas des grains d'encens d'un as, larmes d'un arbre d'Arabie, ni deux gouttes de vin pur, ni le sang d'un bœuf de rebut, qui ne demande que la mort, ni, après toutes ces choses immondes, une conscience souillée. »<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> *Digeste*, 40.

<sup>295</sup> *Ancilla* est l'esclave domestique, employée à l'entretien de la maison, sans fonction déterminée. C'est le doublet féminin de *servus*.

<sup>296</sup> *Apologeticum*, XXX, 5 : *Haec ab alio orare non possum quam a quo me scio consecuturum, quoniam et ipse est, qui solus praestat, et ego sum, cui impetrare debetur, famulus eius, qui eum solus obseruo, qui propter disciplinam eius occidor, qui ei offero opimam et maiorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto profectam.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

*Famulus*<sup>297</sup> a dans le domaine de la dépendance le sens de « serviteur », de celui qui « se met au service de ». Il est utilisé pour désigner un serviteur qui vit au sein du foyer ; l'ensemble des *famulii* formant la *familia*. Chez Tertullien, le terme est employé dans ce sens de « serviteur » puisqu'il l'utilise pour se désigner lui-même. Mais son emploi est tout de même très restreint, avec une seule occurrence.

Dans les œuvres de la période « montaniste », et chez d'autres auteurs chrétiens de langue latine, il a le sens de « serviteur de Dieu » (*famulus dei*), « serviteur du Christ » (*famulus christi*). Les premières communautés l'utilisent pour nommer un fidèle ou un prêtre (y compris ceux qui sont morts).

*Minister* est aussi un mot qu'il utilise pour un individu chrétien. Nous avons relevé seulement deux occurrences (6%), ce qui est là aussi très faible. *Minister* désigne au singulier « la servante de Dieu ». Au pluriel, il qualifie les disciples de Jean le Baptiste, qui baptisaient en « sous-ordres ».

Dans le sens classique, il a le sens général de « domestique »<sup>298</sup>, c'est-à-dire l'agent, l'exécuteur. Dans les autres écrits chrétiens, *minister* sert à dénommer les « ministres de Dieu » (les anges), les « serviteurs de Dieu » (fidèles ou prêtres). Avec seulement deux occurrences, il est difficile de dresser un véritable champ sémantique, mais on pourrait déjà constater que *minister* désigne un ou une fidèle ; mais aussi une fonction dans l'Église (donner le baptême). C'est donc un individu qui est au service de sa communauté. Par exemple, toute femme chrétienne se doit d'être au service de son Église, notamment des martyrs qui sont dans les cachots des prisons impériales.

On voit aussi qu'assurer le service pour la communauté est ce qui permet de distinguer une chrétienne d'une païenne ; et surtout c'est ce qui lui permet d'accéder au salut. Si l'on revient à l'emploi d'une casuistique, Tertullien explique bien quels sont les interdits socio-religieux

---

<sup>297</sup> É. Benveniste, *Le nom de l'esclave à Rome*, REL, 10, 1932 : 437. Reposant sur la même origine linguistique que *servus* et *ancilla*, *famulus* présente des liens étroits avec la *familia*. Cependant, il a plus souvent le sens d'asservi que d'esclave et il est très fréquemment employé au sens métaphorique pour caractériser un pays entier passé sous la dépendance de Rome.

<sup>298</sup> Par exemple chez Martial, *minister* a le rôle d'échanson. Il est en fait le symbole même de l'esclave objet de luxe dont la fonction est très précise : il est réservé aux plaisirs de la table et en particulier à la boisson. Cela lui donne une place à part dans la *familia*. Voir la thèse d'État de M. Garrido-Hory, *Recherches sur la dépendance chez Juvénal et Martial*, Besançon, 1998 : 116.

pour une femme chrétienne : le refus des spectacles publics et des sacrifices qui y sont attachés (encens) ; le refus de la fréquentation des païens... Comme pour les autres termes précédents, on retrouve cette dimension sotériologique, mais aussi cette nécessité de se « mettre au service de ». Cependant, *minister* semble avoir davantage une connotation plus « terrestre » puisqu'il fait référence à ceux agissent dans le « siècle ». Avec l'emploi de *minister*, Tertullien veut aussi montrer que le chrétien peut, par son action humaine, se libérer du péché. Même si elle est présente, il nous semble que la dimension de servitude spirituelle est moins présente. Le « ministre » joue en effet un rôle important dans le fonctionnement institutionnel de l'Église. Ce serait le membre d'une communauté exerçant une *leitourgia*.

Dans la Bible, on emploie le terme « service » et son étymologie renvoie au verbe « servir à table », et plus précisément préparer un repas de noce. Il exprime la réalisation d'un travail pour obtenir ce qui est nécessaire à la vie, le service d'autrui. Il peut prendre différentes formes (services et charges envers Dieu) : évangélisation ; activités d'apostolat... Ce service se situe dans la continuité de l'œuvre des apôtres. Par exemple, Paul est aussi ministre de la réconciliation car il annonce la Bonne Nouvelle, en affirmant que la colère de Dieu a été éloignée par Jésus-Christ.

Au II<sup>e</sup> siècle, l'Église est structurée par une hiérarchie reposant sur trois degrés : évêque, presbytre, diacre. Puis, au début du III<sup>e</sup> siècle, cette hiérarchie compose le clergé, et l'ordination par imposition des mains leur est réservée. D'autres ministères sont reconnus : veuve, vierge, lecteur, sous diacre, mais sans ordination.

Quatre autres dénominations ne sont que très faiblement représentées dans notre index, avec seulement une fiche chacune : *domesticus*, *eunuchus*, *vicarius*, *vilicus*. Ces quatre mots sont aussi relatifs à une dépendance sociale et sont directement issus du droit privé romain. *Domesticus*, dans le sens classique, désigne ce qui appartient à la maison (domestique, esclave). Il s'oppose à ce qui est étranger. Chez Tertullien, il est utilisé pour désigner les serviteurs de Dieu, les fidèles. On possède un renseignement précis sur les domestiques puisqu'ils sont âgés (*senior*). Mais, il est évident que nous ne pouvons généraliser cette caractéristique puisque nous ne disposons que d'une seule fiche.

**Troisième partie**  
*Droit romain et transposition sémantique*

*Eunuchus*, quant à lui, désigne dans son sens classique, mais aussi chez Tertullien, un eunuque. Le texte fait référence à l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe sur la route de Jérusalem à Gaza. Même s'il n'est pas possible de l'affirmer à partir du passage (*De baptismo*, XVIII, 2), on peut penser qu'il est dépendant et qu'il n'est donc pas libre. Tertullien donnerait donc plus une connotation sociale que spirituelle à ce mot, puisque son statut est antérieur à sa conversion. Mais, il semble avoir gardé sa sémantique originelle puisque nous n'avons aucune indication attestant qu'il soit le témoin d'une servitude spirituelle.

Le troisième terme *vicarius* mérite une attention particulière, du fait qu'il est utilisé dans le langage courant, même actuel, pour désigner le pape : le vicaire du Christ. Dans ses écrits « catholiques », *vicarius* n'est employé qu'à une seule reprise pour évoquer un titre de Paul :

« Eh bien, admettons-le : " toutes sont tombées dans l'erreur ", l'apôtre s'est trompé en rendant témoignage à certaines d'entre elles. L'esprit Saint n'a veillé sur aucune pour la conduire à la vérité, lui qui avait été envoyé par le Christ et demandé au Père pour être le docteur de la vérité. Lui, l'intendant de Dieu, vicaire du Christ, il a négligé ses devoirs, il permit que parfois les Églises comprissent différemment, crussent différemment la doctrine que lui même prêchait par les apôtres. Mais est-il vraisemblable que tant d'Églises si importantes aient erré pour se rencontrer finalement dans la même foi ? »<sup>299</sup>

*Vicarius*, dans son sens classique, est un substantif tiré du vocabulaire de la dépendance puisqu'il est défini comme un remplaçant, « celui qui prend la place de » ; mais aussi un esclave en sous-ordre, qui a été acheté par un autre esclave pour le remplacer. C'est donc « l'esclave d'un autre esclave ».<sup>300</sup> Dans le passage cité, Paul est « vicaire du Christ ». Le terme *vicarius* est fortement lié au « Sauveur », c'est-à-dire Jésus.

---

<sup>299</sup> *De praescriptione haereticorum*, XXVIII, 01 : *Age nunc, omnes errauerint, deceptus sit et apostolus de testimonio reddendo quibusdam ; nullam respexerit Spiritus sanctus uti eam in ueritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre ut esset doctor ueritatis. Neglexerit officium Dei uillicus, christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere quod ipse per apostolos praedicabat ; ecquid uerisimile est ut tot ac tantae in unam fidem errauerint ?* (Traduction P. de Labriolle, "Sources chrétiennes", n.46, Le Cerf, 1957).

<sup>300</sup> Pour une analyse complète de *vicarius*, voir F. Reduzzi Merola, "*Servo parere*", *Jouene editore*, Napoli, 1990.

Deux interprétations sont alors possibles : Paul est, en tant qu'apôtre, celui qui remplace Jésus dans sa mission. Il prend donc sa place pour poursuivre son œuvre, afin de diffuser la Bonne Nouvelle. Or, chez Tertullien, aucun autre apôtre n'a reçu ce titre : ni Jean, ni Pierre, ni Matthieu... Même si Paul de Tarse a joué un rôle très important dans les débuts du christianisme, il est curieux que d'autres apôtres, aussi importants que les quatre évangélistes, ne soient pas eux aussi désignés comme « vicaires du Christ ».

Il nous faut donc essayer d'affiner notre analyse car elle nous semble incomplète. Notre seconde hypothèse tendrait plus à nous tourner vers une utilisation métaphorique d'un mot issu de l'esclavage.

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà évoqué, Paul décrit Jésus (donc pour lui le Christ) comme le serviteur souffrant, le « *doulos* » de Dieu. Pour racheter le péché originel, Jésus est mort et a souffert sur la croix. Il s'est mis au service des hommes, puisque Dieu leur a donné son Fils. Sachant que Paul est un homme libre puisqu'il est citoyen romain, *vicarius* ne peut être entendu comme le fait qu'il soit l'esclave d'un autre esclave ; d'autant plus qu'il nous est impossible d'avancer avec certitude que Jésus était lui même un esclave. Ce terme est employé dans un sens non pas social, mais bien métaphorique. Il s'agit plus d'une dépendance, d'une servitude spirituelle. Tertullien doit voir en Paul celui qui est devenu le « serviteur d'un autre serviteur », qui est ici le Christ. Dans un langage métaphorique et spirituel, il est « l'esclave d'un esclave » puisqu'il est « esclave en Christ ». Paul, est de plus lié contractuellement avec le Christ puisqu'il lui appartient spirituellement. Cela renforce bien cette hypothèse d'une relation contractuelle entre Dieu et les hommes. On peut donc y voir l'utilisation du droit romain dans une perspective théologique et spirituelle. Mais, pourquoi uniquement Paul et non pas les autres apôtres ?

Tertullien, dans les quelques lignes ci-dessus, donne à notre avis une explication au fait que Paul soit désigné seul comme vicaire du Christ. Il est aussi appelé « l'intendant de Dieu » (*vilicus dei*). Dans le sens classique, *vilicus* désigne un fermier, un régisseur, un intendant d'un domaine agricole. Par exemple, dans le *De agricultura*, Caton explique quelles sont les missions du *vilicus* dans une exploitation : il doit surveiller et diriger les travaux ; il répartit les tâches des esclaves et mêmes des



hommes libres. On peut voir qu'il a à la fois la charge de la surveillance et de la gestion du domaine. Il doit donc gérer pour le maître le domaine agricole.<sup>301</sup> Hors, avec Paul, le *vilicus* connaît une évolution notable puisqu'il est désormais « l'intendant de Dieu ». Tertullien veut peut être rappeler le rôle que Paul a joué dans l'organisation des Églises. Il en serait l'« administrateur », celui qui gère et organise son fonctionnement. On retrouve une comparaison avec le domaine agricole décrit par Caton : en tant que *vilicus dei*, il a « administré » les Églises<sup>302</sup> comme le faisait le régisseur au nom du Christ, qui est désormais son maître (*dominus*). Il est donc là aussi son principal serviteur puisque *vilicus* entraîne une forme de dépendance. Il serait un peu la « cheville ouvrière » de l'Église, tout comme le *vilicus* l'est pour un domaine agricole. Cela confirme aussi l'importance que tient Paul dans le discours de notre auteur. Le vocabulaire de la dépendance et de l'esclavage est donc réinvesti dans un autre champ, celui du christianisme. Mais comme pour *vilicus*, le mot garde tout de même une partie de sa charge sémantique classique : c'est donc une véritable transposition sémantique.

La dernière dénomination relative à la dépendance est *dominus*. Elle est utilisée au féminin puisqu'elle désigne l'Église. Nous n'avons recensé qu'un seul passage où *domina* et *mater* (la mère) qualifient l'institution ecclésiale :

« Vous qui avez été appelés, bien-aimés, à proclamer hautement la foi, consentez à accepter de ma part, au milieu des nourritures terrestres issues, et des seins maternels de Dame Église (de notre maîtresse, notre mère l'Église), et des biens personnels de chacun des frères de la communauté, quelques modestes vivres propres, eux, à nourrir votre âme. En effet, il n'est pas bon que la chair soit engraisée alors que l'âme demeure affamée. Il est préférable, en revanche, si l'on soigne ce qui est faible, de s'occuper de ce qui est plus faible encore. Évidemment, je suis bien présomptueux de m'adresser à vous. Mais vous savez qu'en plus des maîtres et des entraîneurs, des incompetents et des moins que rien disent de

---

<sup>301</sup> Sur le rôle du *vilicus* chez Caton, voir l'article de S. El Bouzidi, *Le vocabulaire de la main-d'œuvre dépendante dans le De agricultura : pluralité et ambiguïté*, Dialogues d'Histoire Ancienne, n.25/1, Besançon, 1999 : 57-80.

<sup>302</sup> Chez Paul, l'Église est considérée comme la « maison de Dieu » (EP. II, 19) ou la « maison de la foi » (Ga. VI, 10).

loin aux gladiateurs chevronnés ce qu'ils doivent faire et il arrive souvent que ce que crie le peuple leur soit utile. »<sup>303</sup>

*Dominus* est une dénomination qui a une connotation forte en terme de dépendance puisqu'il fait référence au maître, c'est-à-dire celui qui est en possession d'esclaves. En effet, dans le droit romain, le *dominus* est le maître de maison, le propriétaire, le maître de l'esclave.<sup>304</sup> A l'origine, il désigne le chef d'un groupement humain, la *domus* (la maison). Il a le sens de maître, aussi bien pour des individus que des biens. Le *dominus* exerce un pouvoir sur un ensemble de personnes et de choses.

Mais, ce terme, avec le développement du culte impérial et la divinisation progressive des empereurs, désigne aussi la figure même de l'empereur. Par exemple, Domitien (51-96) est appelé *dominus* et *deus*, ce qui sous entend qu'il étend désormais le pouvoir impérial à l'humanité tout entière ; *deus*, universalisant le caractère divin de l'empereur. Il y a transposition et représentation sur la terre d'un gouvernement divin.<sup>305</sup> Domitien est à la fois le maître temporel (*dominus terrarum*), le premier propriétaire esclavagiste de Rome et le chef suprême dont la nature divine garantit l'infaillibilité politique absolue.

Dans la littérature latine chrétienne, *dominus* est employé pour désigner le Seigneur en parlant de Dieu ; mais aussi le chef, le maître pour le Diable. Mais comme nous l'avons déjà souligné, *dominus* est employé au féminin pour l'Église. Nous pensons que cette dénomination reflète bien cette dépendance spirituelle du chrétien par rapport à Dieu, mais aussi l'Église. *Domina* est employée dans un sens non pas social, mais plutôt métaphorique. C'est la raison pour laquelle on peut le traduire par « maîtresse ».

---

<sup>303</sup> *Ad martyras*, I, 1 : *Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae uobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant, capite aliquid et a nobis quod faciat ad spiritum quoque educandum. Carnem enim saginari et spiritum esurire non prodest. Immo, si quod infirmum est curatur, aequè quod infirmius est negligi non debet.* Malgré tous les problèmes rencontrés par cette traduction, nous l'avons tout de même utilisée, mais en modifiant le passage qui semble ici le plus important. Ainsi, nous préférons traduire *domina* par « maîtresse » et non « dame ». (Traduction E.-A. de Genoude, "Tertullien, Œuvres complètes", traduction française, trois volumes, Paris, 1852).

<sup>304</sup> *Digeste*, 44, 59, 61.

<sup>305</sup> Pour Pline, gouverner assimile aux dieux et le pouvoir a été remis à l'empereur par les dieux. Pline, *Panegyrique de Trajan*, 1 : « Notre prince nous a été destiné par une volonté divine... ». Il est aussi à noter que *dominus* est employé pour Jupiter.

A ce stade, il nous paraît intéressant de revenir au terme *famulus*.<sup>306</sup> Si le chrétien est désigné ainsi, cela signifie qu'il fait partie d'une *familia*, c'est-à-dire un ensemble de serviteurs (esclaves). Or, cette *familia* ne peut être que l'Église elle-même, puisqu'elle est considérée comme la « maîtresse » (*domina*). Nous pensons donc que l'Église est vue comme une sorte de « famille », regroupant dans un lien de dépendance spirituelle l'*ecclesia* et les chrétiens. Cependant, il est à noter que *familia*, pour désigner l'Église, n'est pas employée par Tertullien. Mais, cette hypothèse semble plausible, car si l'on regarde des écrits catholiques postérieurs, on retrouve l'expression de *familia dei*, la « famille de Dieu » ou de *familia christi* (la famille du Christ).<sup>307</sup> Cette hypothèse d'une « famille » chrétienne nous semble être une piste de recherches intéressante, d'autant plus qu'il associe *domina* et *mater* ; la « mère » étant un terme très important du vocabulaire de la famille à Rome.

### **3) Le modèle de la famille chrétienne**

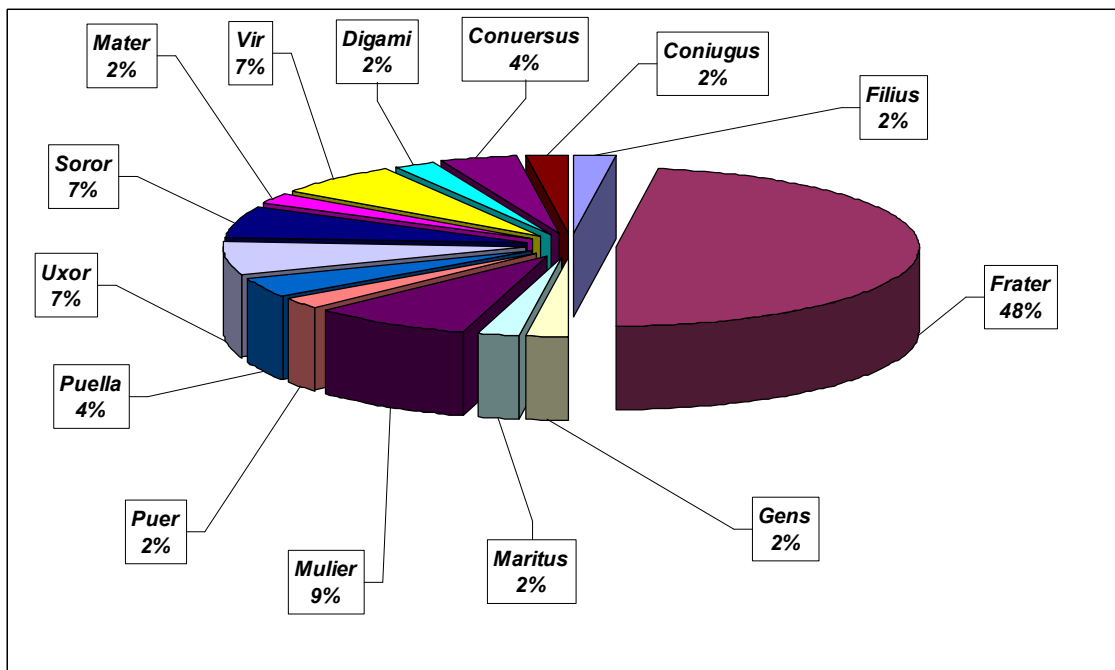
#### **A) Une communauté fraternelle**

Dans notre passage précédent, nous avons évoqué la possibilité que les chrétiens soient les serviteurs d'une communauté dont la maîtresse est l'Église. Cette hypothèse semble être intéressante à analyser car une part non négligeable des dénominations des chrétiens fait référence au droit des familles. Il s'agirait d'un réemploi de notions juridiques issues du droit privé romain. Nous avons donc recensé tous les mots utilisés dans notre index ayant pour origine le droit de la famille, soit 49 fiches. À partir de cette première recherche, et afin de mesurer le poids quantitatif de chaque dénomination, nous avons construit un graphique concernant ce lexique.

---

<sup>306</sup> *Familia* a la même racine que *famulus*, qui serait la même que le « famul » ou le « famel » osque. Il a le même sens que *servus*. Dans son acception la plus large, la *familia* comprend tout ce qui est soumis à la volonté d'un individu : les libres, les esclaves et les biens. Chez Cicéron (*Ad Familiares*, XIV, 4), il est utilisé uniquement pour des esclaves appartenant à une personne.

<sup>307</sup> Par exemple, Augustin, *De ciuitate dei*, liber I, 35 : *potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia domini Christi et peregrina ciuitas*.



Graph. n.17 : droit des familles

Le graphique n.17 ci-dessus permet de voir comment se distribue l'information, avec 14 dénominations relatives au droit des familles : *coniugus*, *conuersus*, *digami*, *filius*, *frater*, *gens*, *maritus*, *mater*, *mulier*, *puella*, *puer*, *soror*, *uxor*, *vir*. D'un poids de vue quantitatif, il apparaît clairement que *frater* se distingue très nettement avec 48% du total des fiches recensées puisque le chrétien est appelé *frater*, « frère » ; *soror*, la sœur étant son doublet féminin :

« Certes le péril qu'il lui arrive de courir est grave, étant donné qu'il consiste en propos moqueurs de la part de gens qui ont l'intention de vous insulter, là où l'un s'élève par la ruine de l'autre, où l'on monte en prenant pour marche pied celui qui gît à terre. Mais au milieu de frères, serviteurs du même maître, là où sont communes l'espérance, la crainte, la joie, la peine, la souffrance car commun est l'Esprit, envoyé par le même Seigneur et Père, pourquoi les crois-tu différents de toi ? »<sup>308</sup>

<sup>308</sup> De paenitentia, X, 4 : *Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur ; ceterum inter Frater atque conuersus, ubi communis spes metus gaudium dolor passio, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris ?* (Traduction C.Munier, "Sources chrétiennes", n.316, Le Cerf, 1984).

Ou

« Servantes du Dieu vivant, mes compagnes d'esclavage et mes sœurs c'est en vertu du droit qui me compte parmi vous - quoique au tout dernier rang- comme votre compagnon d'esclavage et votre frère, que j'ose vous adresser ces mots, car c'est un parti pris de votre bienveillance et nullement outrecuidance qui m'engage dans l'affaire de votre salut. La condition première de ce salut, pour les hommes aussi bien que les femmes est de se montrer chaste. En effet, si nous sommes tous le temple de Dieu dès lors que l'Esprit-Saint a été introduit et consacré en nous, la gardienne et prêtresse de ce temple est la chasteté, qui ne saurait laisser s'introduire rien d'impur ni de profane, de peur qu'offensé le Dieu qui l'habite n'abandonne sa demeure souillée. »<sup>309</sup>

Dans la langue latine classique, celui qui est considéré comme *frater* est le membre d'une phratrie. Il s'applique à ceux qui sont reliés par une « parenté mystique »<sup>310</sup> et se considèrent comme les descendants d'un même père. *Frater* ne désigne donc pas celui qui est frère de sang puisque il se définit par rapport au père ; celui-ci n'étant pas forcément le géniteur. Par exemple, on pourrait citer le cas à Rome des frères Arvales<sup>311</sup>, qui sont les membres d'une confrérie.

Les Romains faisaient remonter la fondation de la sodalité des frères arvales à Romulus : les douze fils de sa nourrice, Acca Larentia, auraient été les premiers arvales, et, à la mort de l'un d'entre eux, Romulus aurait pris sa place. Ils étaient les prêtres d'une déesse mystérieuse, *Dea dia*<sup>312</sup>, et étaient chargés de protéger les champs cultivés (*arva*). Leur rituel, archaïque et compliqué, nous est connu par les fragments de leurs *Actes* qui ont été retrouvés.

---

<sup>309</sup> *De cultu feminarum* (II), I, 1 : *Ancillae Dei uiui, conseruae et sorores meae, quo iure deputor uobiscum, postremissimus omnium quidem, eo iure conseruitii et fraternitatis audeo ad uos uerba ista facere, non utique affectationi sed affectioni procurans in causa uestrae salutis. Ea salus, nec feminarum modo sed etiam uirorum, in exhibitione praecipue pudicitiae statuta est. Nam cum omnes templum Dei simus, inlato in nos et consecrato Spiritu Sancto, eius templi aeditua et antistes pudicitia est quae nihil immundum nec profanum inferri sinat, ne Deus ille qui inhabitat inquinatam sedem offensus derelinquat.* (Traduction M.Turcan, "Sources chrétiennes", n.173, Le Cerf, 1971).

<sup>310</sup> Sur l'étymologie de *frater*, on pourra consulter l'étude d'É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, Les éditions de Minuit, 1969 : 275.

<sup>311</sup> Sur la sodalité des frères Arvales, voir l'ouvrage de J. Scheid, *Les Frères Arvales, Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris, PUF, 1975.

<sup>312</sup> *Dea dia*, est la déesse qui est en relation avec la lumière du jour et avec les conditions atmosphériques. Sur ce sujet, voir l'article de R. Schilling, *Dea Dia dans la liturgie des frères Arvales*, « Hommages à Marcel Renard », coll. *Latomus*, édité par J. Bibauw, Bruxelles, 1969 : 675-679.

Les douze arvaux se recrutèrent par cooptation à l'époque républicaine, puis ils furent nommés par l'empereur. Au mois de mai, ils élisaient un *magister*. Tous les ans, à cette même époque, pour apporter la fertilité aux champs, les arvaux, portant sur la tête des couronnes d'épis de blé nouées de bandelettes blanches, honoraient Dea dia d'une fête de trois jours. Outre Dea dia, les arvaux invoquaient toute une série de divinités (Janus, Jupiter, Mars « sauvage », Junon, Flora, la Mère des Lares). Tombée en désuétude à la fin de la République, cette sodalité avait à peu près disparu, mais Auguste la restaura pendant son Principat et fut lui-même frère arvale. Elle resta active jusqu'au III<sup>e</sup> siècle et inclut dans ses rites des vœux pour le salut de l'empereur et de sa famille. *Frater* évoque donc bien l'idée de fraternité humaine, c'est-à-dire en droit romain un lien entre des frères.

En effet, sous l'influence du stoïcisme, s'élabore la notion de droit naturel, de loi naturelle. La cité-État, construite sur le modèle des cités grecques, a tendance à s'effacer devant un Empire, qui apparaît dans sa structure sociale comme beaucoup plus impersonnel. Pour les stoïciens, l'homme prend alors conscience de lui-même comme citoyen du monde et découvre la dimension de l'amitié cosmique et de la fraternité humaine. L'égalité, déjà reconnue par Aristote aux seuls hommes libres, s'élargit désormais à l'esclave comme à l'étranger. Dès lors, s'entremêlent la notion de loi naturelle et la notion juridique de loi propre à une communauté politique, que doit mettre en œuvre la raison et qui donne lieu au droit essentiellement humain (*ius gentium*). La loi naturelle se trouve définie comme la vraie loi, que Cicéron identifie à la droite raison, toujours d'accord avec elle-même.<sup>313</sup>

Dans la littérature chrétienne, et notamment chez Tertullien, *frater*, de même que *soror*, sont compris comme ceux qui ont la même religion. C'est un terme que se donnaient habituellement les chrétiens entre eux. Dans le Nouveau Testament, et notamment dans les quatre évangiles synoptiques et les *Actes*, *frater* est utilisé pour nommer les membres de l'Église, donc de la communauté chrétienne. Mais, le mot a connu une évolution sémantique importante avec Jésus. En hébreu, il a le sens très concret de frère et de sœur de sang, de cousin, d'ami, de

---

<sup>313</sup> Cicéron, *De republica*, III, 22 ; *De legibus*, II, 4.

compatriote, d'allié... Or, il n'est uniquement employé pour ceux qui vivent à l'intérieur du peuple d'Israël. Avec Jésus, il connaît une évolution sémantique très importante puisque celui qui est frère n'est plus celui qui appartient au peuple de Dieu (ou celui qui est disciple). Le « frère » est celui qui marque sa fraternité ; celle-ci dérivant de l'union à Dieu, de la soumission à sa volonté.

Chez Paul de Tarse, le terme grec est *ἀδελφός, οὔ*. Il signifie celui qui partage la foi chrétienne ; la foi étant la source d'une nouvelle manière de vie. Il est employé dans ce sens 132 fois dans l'ensemble du corpus paulinien, ce qui montre l'importance de ce mot. En effet, Paul considère la fraternité comme un véritable fondement de l'amour de Dieu. Cette fraternité chrétienne est liée au fait que Dieu est Père, et que son amour s'adresse à tous les hommes. On retrouve ici le caractère universel du christianisme.<sup>314</sup> La fraternité se nourrit de l'amour de Dieu, amour qui se veut aussi mutuel. Elle se fonde aussi sur le fait que le Fils, le Christ, est considéré comme le frère de tous puisqu'il sert de chemin, de modèle pour le fidèle. C'est donc grâce au baptême qu'il entre dans cette communauté fraternelle qu'est désormais l'Église.<sup>315</sup>

Tertullien montre lui aussi l'importance du baptême pour entrer dans cette fraternité chrétienne :

« Vous donc les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du bain très saint de la naissance nouvelle, vous qui pour la première fois allez tendre vos mains près d'une Mère et avec des frères, demandez au seigneur comme don spécial de sa grâce l'abondance de ses charismes. Demandez et vous recevrez, dit-il. De fait, vous avez cherché et trouvé, vous avez frappé et on vous a ouvert. Je ne vous demande plus qu'une chose : de vous souvenir dans vos prières du pauvre pécheur Tertullien. »<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> Le christianisme propose de devenir tous frères au sein d'une communauté qui met tous les membres au même rang. C'est la position défendue par Paul, notamment dans un court passage de l'*Épître aux Romains* : « Car en Dieu il n'y a pas de partialité. » (*Rm* 2, 11).

<sup>315</sup> Pour présenter la fraternité chrétienne chez Paul, nous reprenons des éléments de l'article « frère » de J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Paris, Le Cerf, 2000 : 223-226.

<sup>316</sup> *De baptismo*, XX, 5 : *Igitur benedicti, quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino, peculia gratiae, distributiones charismatum subiacerere. Petite et accipietis, inquit. Quaesistis enim et inuenistis, pulsastis et apertum est uobis. Tantum oro, ut cum petitis etiam Tertulliani peccatoris memineritis.* (Traduction R.P Refoulé, "Sources chrétiennes", n.35, Le Cerf, 1952).

Le baptême est décrit comme une nouvelle naissance, une renaissance pour le chrétien puisqu'il devient un frère. Cette expression de « frère » veut donc exprimer l'idée d'une rupture. Le fait d'être baptisé crée des liens nouveaux entre les membres de la communauté. Ces liens sont désormais plus forts que les liens du sang. L'individu qui devient chrétien se voit désormais considéré comme les autres frères, sans discrimination de rang, de sexe, d'âge... Cette notion de fraternité est essentielle pour comprendre la spécificité de la religion chrétienne puisqu'elle s'adresse à tous : elle est donc universelle.

C'est ce que rappelle Tertullien dans un passage de l'*Apologeticum*, en XXXIX, 8 :

« Quant au nom de « frères » par lequel nous sommes désignés, il ne les fait déraisonner, je crois, que parce que, chez eux, tous les noms de parenté ne sont donnés que par une affection simulée. Or, nous sommes même vos frères, par le droit de la nature, notre mère commune ; il est vrai que vous n'êtes guère des hommes, étant de mauvais frères. »<sup>317</sup>

Ces quelques lignes nous permettent de bien comprendre en quoi les chrétiens se considèrent différents des païens qui sont appelés « mauvais frères ». Tertullien pose ainsi le débat sur le terrain du droit, en faisant référence au droit naturel.<sup>318</sup> Il affirme donc l'existence d'une loi non écrite, immuable et plus élevée que la loi humaine (*ius naturale*) car elle a une origine divine. Cette loi naturelle met en avant certaines vertus qui doivent dicter le comportement quotidien des individus : la religion, l'affection pour ses parents (*pietas*), la reconnaissance, le respect... Ainsi, pour chacun des rapports sociaux, il existe une manière déterminée d'agir. Ces comportements sont donc dictés par le droit naturel, selon la justice et le bien. Les hommes sont donc nés pour la justice, et le droit se fonde sur la nature. Ce droit (*ius*) inspire ensuite par des règlements écrits les lois de la cité. Dans ce passage cité précédemment, on voit bien que Tertullien reprend cette théorie du droit naturel dans sa polé-

---

<sup>317</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 8 : *Sed et quod fratres nos uocamus, non alias, opinor, insaniunt, quam quod apud ipsos omne sanguinis nomen de affectione simulatum est. Fratres autem etiam uestri sumus iure naturae matris unius, etsi uos parum homines, quia mali fratres.* (Traduction, J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>318</sup> Sur cette question du droit naturel, voir l'article de J. Gaudemet, *Quelques remarques sur le droit naturel à Rome*, AHDO & RIDA, 1952 : 445-467 ; ou l'ouvrage de M. Ducos, *Rome et le droit*, coll. « Références », Paris, édition « Le Livre de Poche », 1996 : 133-148.



mique contre les païens. Il affirme, en s'appuyant sur la pensée de Cicéron et ses réflexions sur le droit, que l'attitude des païens est contraire à ce droit naturel : par exemple, les sacrifices, le culte impérial, les spectacles, sont vus comme contradictoires avec ces principes juridiques. Pour cette raison, ils ne sont « guère des hommes », et donc logiquement ils se distinguent des chrétiens par leurs mauvaises vertus : ils sont donc de « mauvais frères ».

Cependant, le fait de s'appeler entre chrétiens « frère » a été souvent mal perçu, mal compris par les païens. Ce fût d'ailleurs souvent un motif d'attaque, de polémique venant des intellectuels comme Celse. Cette expression prêtait aux interprétations les plus malveillantes, notamment sur leur promiscuité sexuelle. De nombreux apologistes comme Athénagore<sup>319</sup>, ou Minucius Felix tentent de les réfuter à de nombreuses reprises. Ainsi, au début du III<sup>e</sup> siècle, l'écrivain chrétien Minucius Felix a écrit un dialogue (intitulé *Octavius*), où il met en scène la conversation de trois amis (deux chrétiens et un païen) sur la religion chrétienne. L'interlocuteur païen, Cecilius, rapporte ce qu'il a entendu dire des chrétiens :

« Ils se reconnaissent par des marques et des signes secrets et ils s'aiment entre eux pour ainsi dire avant de se connaître ; de plus ils pratiquent un peu partout, mêlés les uns aux autres, un véritable culte de la luxure, ils vont jusqu'à s'appeler indistinctement frères et sœurs, pour donner même à l'acte de chair banal, par le recours à un nom sacré, le caractère d'un inceste; tant il est vrai que leur vaine et folle superstition se glorifie du crime. »<sup>320</sup>

Ces fausses accusations, ces rumeurs sur les mœurs dépravées des chrétiens sont sources de haine dans les foules païennes. Elles expliquent, et nous y reviendrons au cours de cette troisième partie, les « pogroms » dont sont victimes les chrétiens en tant de persécutions ; cette dénomination de « frères et sœurs » n'étant évidemment pas comprise comme il se doit, c'est-à-dire comme la manifestation d'une fraternité universelle. Au contraire, il n'y a pas de connotation sexuelle dans cette fraternité, d'autant plus que les chrétiens mettent en avant l'abstinence et la continence.

---

<sup>319</sup> Athénagore, *Legatio*, 2.

<sup>320</sup> *Minucius Felix, Octavius*, IX, 31. (Traduction J. Beaujeu, CUF, Paris, 1964).

Par leur baptême, les frères et sœurs de la communauté deviennent aussi des enfants de Dieu, avec comme mère nourricière l'Église, désignée comme *mater*. Dans le passage que nous avons déjà évoqué<sup>321</sup>, elle est comparée à une nourrice qui satisfait les besoins de l'âme. Il s'agit bien entendu d'une métaphore pour expliquer le fait que les chrétiens, en tant que frères et sœurs, ont une mère nourricière commune qui est l'Église. *Mater* a en effet, comme *pater*, le sens de mère universelle. Elle a une connotation collective qui exclut toute relation physique de maternité. Dans les langues indo-européennes, *mater* a pour équivalent « anna », la mère nourricière ; et en droit romain, elle est la mère, *la mater familias*. Pendant la République, les juristes réservaient ce titre à l'épouse légitime d'un chef de famille (*pater familias*), qui était passée sous l'autorité de son mari (*manus*).<sup>322</sup> Au temps de Tertullien, vers le II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, le mot s'applique à toute femme honorable : épouse légitime, célibataire, veuve. Il s'agit donc bien d'un statut juridique et social, et non d'un lien quelconque de maternité.

Sans pour autant revenir sur le sens d'*ecclesia*, il nous faut tenter de comprendre pourquoi ce statut juridique est appliqué à l'Église. En effet, il semble que Tertullien soit le premier auteur latin chrétien à utiliser le nom de *mater* pour l'Église. On retrouverait peut être l'origine de l'expression *mater ecclesiae*<sup>323</sup> employée par la suite, qui est construite sur le modèle maternel de Marie. En effet, les chrétiens considèrent que l'Église est mère à la façon de la Vierge Marie. Selon la Bible, Dieu a voulu une coopération libre et responsable de Marie à l'incarnation de son Fils. Il désire établir cette même coopération avec son Église, qui est désormais une mère qui engendre la foi, et donc par la même les fidèles.<sup>324</sup> Selon Paul, c'est par la prédication et par le baptême qu'elle engendre la foi :

---

<sup>321</sup> *Ad martyras*, I, 1 : voir la page 257 de ce travail.

<sup>322</sup> L'entrée dans la « manus » rompt les liens agnatiques qui unissaient l'épouse à sa famille paternelle. Au sein du mariage avec « manus », l'épouse quitte définitivement sa famille d'origine et perd ses liens d'agnation (avec son père), pour venir se placer sous la protection de son mari. (En échange d'une dot, car elle perd sa vocation à succéder à son père).

<sup>323</sup> Contrairement à une tradition ancienne, il semble que l'expression *mater ecclesia* ne dérive pas de l'*Épître aux Galates* de Paul (IV, 26), où l'apôtre désigne par mère Sara et la Nouvelle Alliance. Elle est attestée chez Marcion (*Marc.* 5, 4, 8).

<sup>324</sup> *Jean*, I, 12-13.

« Auriez-vous en effet des milliers de pédagogues dans le Christ, que vous n'avez pas plusieurs Pères ; car c'est moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus. »<sup>325</sup>

Tout comme Marie, cette mère engendre à une vie nouvelle et immortelle : elle est donc source de salut. Mais, elle est aussi présentée comme vierge à travers le fait qu'elle préserve l'intégrité ou même l'inviolabilité de la foi.<sup>326</sup> Selon Augustin, Marie a accompli la volonté du Père. L'Église continue de l'accomplir comme elle et désormais sans elle puisqu'elle fait des fidèles des frères et sœurs du Christ :

« Le Christ a pour frères et pour sœurs tous les hommes et toutes les femmes qui sanctifient parce qu'ils sont ses cohéritiers dans l'héritage céleste : sa mère, c'est l'Église toute entière, car, par la grâce de Dieu, c'est elle qui met au monde ses membres, c'est-à-dire ses fidèles. Sa mère, c'est encore toute âme pieuse qui accomplit la volonté de son Père, en vertu de cette charité qui est si féconde en ceux qu'elle enfante jusqu'à ce que le Christ lui-même soit formé en eux. Marie, elle-même, en faisant la volonté de Dieu n'est corporellement la mère du Christ ; mais spirituellement, elle et donc et sa sœur et sa mère. »<sup>327</sup>

Tertullien, pourtant devenu montaniste, est resté très attaché à sa doctrine concernant l'Église, puisqu'il la voit comme la mère des vivants, la nouvelle Ève.<sup>328</sup> Elle est donc la gardienne de la Révélation car elle a la possession des Écritures sur lesquelles les hérétiques n'ont aucun droit.<sup>329</sup> Elle détient la légitime succession des apôtres (elle est considérée comme apostolique). En devenant frères et sœurs, les chrétiens introduisent une nouvelle conception des relations sociales dans le domaine du mariage, et au sein du couple.

---

<sup>325</sup> Paul de Tarse, *Épître aux Corinthiens*, I, 4-15. (T.O.B.).

<sup>326</sup> Pour une analyse plus complète des relations entre l'Église et Marie, on pourra se reporter à l'article de D. Bertetto, *Maria Mater Ecclesiae, Salesianum*, XXVII, 1965 : 3-64. L'auteur analyse à travers les Écritures et les écrits des Pères les développements théologiques de l'influence maternelle de Marie sur l'Église.

<sup>327</sup> Augustin, *De la sainte virginité*, 6.

<sup>328</sup> *De anima*, XLIII : « De même qu'Adam était une figure du Christ, le sommeil d'Adam préfigurait la mort du Christ qui devait dormir du sommeil de la mort, en sorte que la blessure infligée à son côté préfigure l'Église, la véritable mère des vivants. » (Traduction E.-A. de Genoude, *Tertullien, Œuvres complètes*, trois volumes, Paris, 1852).

<sup>329</sup> Sur la possession des Écritures, voir l'ouvrage de D. Michaelides, *Foi, Écritures et tradition, les praescriptiones chez Tertullien*, coll. « Théologie », n.76, Paris, Aubier-Montaigne, 1969 : 36-46.

## **B) Les spécificités du mariage chrétien et de la vie de couple**

Une part importante des écrits « catholiques » de Tertullien est consacrée à la question du mariage, aux relations au sein du couple. Ce sont des traités à visée disciplinaire, qui pour certains, mettent en avant certaines valeurs chrétiennes : la chasteté, la continence, la pudicité... En effet, certains termes font référence à cette question relative au mariage, mais aussi à la place des femmes dans la communauté chrétienne : *coniugus*, *digami*, *maritus*, *mulier*, *uxor*, *vir*. Les communautés doivent faire face à certains cas concrets auxquels il faut apporter une réponse précise, une règle sur le plan disciplinaire. On retrouve à nouveau l'emploi d'une casuistique, de normes qui servent à réguler le mode de vie chrétien (*conuersus*). Par exemple :

« Donc, comme ces jours ci une chrétienne déroba son mariage à l'Église pour s'unir à un païen, me souvenant que d'autres antérieurement, avaient agi de même, stupéfait soit de leur audace, soit de la mauvaise foi de leurs conseillers, car aucun texte dans l'Écriture n'autorise une telle conduite, je dis : Se peut-il qu'ils se flattent de la justifier à partir du passage de la *première aux Corinthiens*, où il écrit : si un frère a une femme non croyante et que celle ci consente à entretenir le mariage, qu'il ne la renvoie pas; de même, une chrétienne mariée à un non croyant, si elle constate que son mari non croyant est sanctifié par l'épouse chrétienne, et la femme non croyante par le mari chrétien, s'il en allait autrement , vos enfants seraient impurs. »<sup>330</sup>

Dans ce court extrait tiré du traité « *À mon épouse* », Tertullien évoque une situation précise. Comme nous l'avons déjà souligné, les Écritures servent de référence, notamment Paul de Tarse. Il s'agit de régler un cas disciplinaire précis, afin de trouver une réponse qui pourra ensuite servir de référence. Ce texte a sans doute une visée parénétique, puisqu'on peut penser qu'il s'adresse à l'ensemble des

---

<sup>330</sup>*Ad uxorem* (II), II, 1 : *Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili coniungeretur idque ab aliis retro factum recordarer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliariorum praeuaricationem, quod nulla scriptura eius facti licentiam profert, numquid, inquam, de illo capitulo sibi blandiuntur primae ad Corinthios, ubi scriptum est : Si quis fratrum infidelem habet uxorem et illa matrimonio consentit, ne dimittat eam ; similiter mulier fidelis infideli nupta, si consentaneum maritum experitur, ne dimiserit eum ; sanctificatur enim infidelis uir a fideli uxore et infidelis uxor a fideli marito ; ceterum immundi essent filii uestri ?* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

membres de la communauté. Il est à noter que son discours a une portée générale puisqu'il ne donne aucun nom, ni aucun autre renseignement permettant d'identifier les individus. Ce sont en fait des statuts socio-juridiques, issus du droit privé romain : l'épouse, le mari, celui qui est remarié... Tertullien emprunte au droit des notions essentielles du domaine de la famille, pour les réinvestir dans le champ chrétien. On voit donc se dessiner les contours d'un modèle familial, qui se veut par essence différent de celui des païens. En effet, en devenant frères et sœurs, les individus entrent dans une communauté fraternelle. Cela définit alors un nouveau type de mariage puisque les époux deviennent eux aussi des frères et sœurs. En tant que « compagnons d'esclavage », ils deviennent égaux dans le service de Dieu en appartenant à la famille chrétienne. Cela sous-entend que le mariage chrétien prend une autre dimension puisqu'il repose sur d'autres règles et valeurs : la mise en avant d'une nouvelle conduite au sein du couple fondée sur le refus des relations sexuelles (chasteté, abstinence).

Dans *Ad uxorem*, Tertullien explique pourquoi ces valeurs sont mises en avant au sein d'un couple marié :

« Elles préfèrent, en effet, épouser Dieu. C'est pour Dieu qu'elles sont belles, c'est pour Dieu qu'elles sont jeunes. C'est avec Lui qu'elles vivent, c'est avec Lui qu'elles s'entretiennent ; c'est de Lui seul qu'elles s'occupent jour et nuit. Pour dot, elles apportent au Seigneur leurs prières ; en retour elles obtiennent ses faveurs, pour cadeau de noces, autant de fois qu'elles le désirent. Ainsi, elles sont entrées en possession des biens éternels, des dons du Seigneur et dès à présent, sur cette terre, du fait qu'elles renoncent au mariage, elles appartiennent à la famille des anges. »<sup>331</sup>

Ce passage explique pourquoi le mariage chrétien est nouveau. En effet, les dernières phrases mettent bien en valeur un modèle de la perfection chrétienne : l'épouse (mais aussi l'époux) doit au cours de son existence, et pour assurer son salut, renoncer à son mariage « terrestre » pour une union spirituelle avec Dieu. Le mariage prend

---

<sup>331</sup> *Ad uxorem*, liber I, IV, 4: *Malunt enim Deo nubere. Deo speciosae, Deo sunt puellae. Cum illo uiuunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant. Orationes suas uelut dotes Domino assignant, ab eodem dignationem uelut munera maritalia, quotienscumque desiderant, consequuntur. Sic aeternum sibi bonum, donum Domini, occupauerunt, ac iam in terris, non nubendo, de familia angelica deputantur.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).

alors une connotation métaphorique car l'épouse se doit d'anticiper la vie des anges. Or, si une chrétienne se doit de ressembler à un ange, cela signifie qu'elle perd son sexe ; elle prend alors un caractère asexué, tout comme l'ange qui est un être asexué. Cette mise en avant de l'asexualité impose une absence de relations sexuelles au sein du couple, d'où la chasteté et la continence. L'intégration à la famille de Dieu, désignée par la « famille des anges », contribue à une perte d'identité familiale et civique dans le domaine spirituel. En devenant sœur, la femme se voit privée du droit d'épouser.<sup>332</sup> Il en résulte que la perte du sexe implique tout un ensemble de devoirs, quels que soient le sexe, l'âge, le rang social : l'humilité, la charité, l'abstinence, la continence, la pudicité... Mais, même si la perte de sexe entraîne une égalité spirituelle, l'ordre social ne doit pas être remis en cause. Le(a) chrétien(ne) n'est pas encore un ange, ce qui veut dire qu'il faut encore tenir compte de la réalité sociale. Par exemple, si un chrétien a une femme, celle-ci devient sa sœur, donc son égale dans le domaine spirituel. Mais, le mari reste le maître de sa maison (*domus*) dans le « siècle ».

Le mariage chrétien repose sur des règles juridiques spécifiques qui ne sont plus celles de Rome. C'est ainsi que l'on peut comprendre la formule d'Augustin : « la loi du Forum ne prévaut point mais celle du Christ ». Jérôme fait écho à Augustin en affirmant « qu'il y a les lois des Césars et il y a celles du Christ. Papinien, le grand légiste, donne une règle et Paul, l'apôtre en donne une autre. »<sup>333</sup> Cependant, il ne faudrait pas y voir, et nous l'avons déjà indiqué, une quelconque volonté de ne pas respecter les pratiques civiles. Par exemple, on pourrait citer le cas d'Hippolyte de Rome, qui dès le III<sup>e</sup> siècle, expliquait que si un catéchumène n'était pas marié, qu'il « garde la continence ou qu'il se marie selon la loi. »<sup>334</sup> On peut donc légitimement penser que le but n'est pas de créer un mariage indépendant des règles du droit, mais plutôt d'exercer une surveillance.<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup> Le choix du terme *soror* trouve aussi son origine dans le monde non chrétien puisque Labéon appelle « sœurs » les femmes qu'il ne peut pas épouser en vertu de la règle d'exogamie. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIII, 10, 3.

<sup>333</sup> Jérôme, *Correspondances*, 77, 3.

<sup>334</sup> Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, 15. La loi est celle de l'empereur.

<sup>335</sup> Sur cette question du mariage chrétien, on pourra consulter les travaux de C. Piétri, *Le mariage chrétien à Rome, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, dans l'ouvrage collectif sous la direction de J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, tome I, Paris, éditions Privat, 1979 : 105-131.

Tertullien semble être au cœur de toute une réflexion théologique sur le mariage, établie sur les écrits Pauliniens, sur les Évangiles et leurs exégèses. Les premiers chrétiens décrivaient une sorte d'idéal ascétique, qui fut notamment critiqué par certains coreligionnaires cultivés car on lui reprochait le fait qu'il était impossible de le suivre, voire que c'était contraire au contenu de la Bible. En imposant la virginité, la continence, les plus rigoristes dont Tertullien, furent accusés de porter atteinte au genre humain (avec le danger d'une extinction future). Au IV<sup>e</sup> siècle, Jérôme dut affronter toute une série de polémiques à ce sujet venant de chrétiens (pour certains jugés hérétiques) qui rejettent cet idéal. On pourrait prendre l'exemple de Jovinien<sup>336</sup> qui conteste toute valeur à la virginité consacrée : vierges, veuves, épouses, pourvu qu'elles soient baptisées, sont toutes méritantes. Au-delà d'un idéal ascétique souvent contesté, il nous dresse le portrait d'un mariage, d'une société conjugale voulue par Dieu, et réglée par la charité ; tout en mettant en avant l'idée d'un consentement unique. En effet, dans le droit romain classique, les juristes n'envisagent pas le consentement conjugal donné une fois pour toutes. Celui-ci se doit d'être renouvelé autant qu'il ne dure, par la volonté des conjoints. Dans la communauté chrétienne, le consentement est ratifié dès l'engagement des deux époux, et il s'accomplit dans la piété envers Dieu. Tertullien reprend, après Paul, le cas du remariage d'un fidèle (*digamī*) abandonné à cause de sa foi par son conjoint païen.<sup>337</sup> Seul le chrétien ou celui qui veut le devenir pourrait engager son consentement. Cette société conjugale repose finalement sur une dimension contractuelle et met en avant son caractère indissoluble.

Si l'on revient au lexique proprement dit, il apparaît clairement qu'il puise dans la langue commune pour désigner les époux<sup>338</sup> : *maritus* (le mari) ou *vir* (le mari)<sup>339</sup> ; *uxor* (l'épouse). *Maritus* qualifie le mari dans

---

<sup>336</sup> Jérôme adresse une réfutation à ce moine hérétique du IV<sup>e</sup> siècle, qui n'accordait aucune valeur au célibat, à la virginité et au jeûne. Dans son traité « Contre Jovinien », Jérôme rétablit la supériorité de la virginité et formula des attaques violentes contre le mariage.

<sup>337</sup> *Ad uxorem* (II), II, 1.

<sup>338</sup> Tertullien emploie le terme *coniugus* pour désigner les conjoints, puisque le terme a comme sens habituel l'idée de s'engager dans les liens du mariage. Il fait peut être référence au joug commun que portent les époux, en tant que « serviteurs de Dieu ».

<sup>339</sup> Le nombre très restreint de fiches, ici trois, ne permet pas de réellement dresser le champ sémantique de *vir*. Pour deux fiches, il a le sens de mari ; une fiche pour l'homme. Tertullien emploie plutôt le sens classique, en référence au mariage.

sa condition juridique puisqu'il est « en possession d'une jeune femme » ; et *uxor*, a lui le sens « de femme habituelle, de l'être féminin », c'est-à-dire la femme de plein droit. *Mulier* sert plutôt à nommer une femme qui est, soit « chrétienne », soit « fidèle ». À la différence de *uxor*, *mulier* fait référence à la femme en général, sans pour autant qu'il y ait toujours des renseignements précis sur le statut matrimonial (la moitié des fiches recensées concernant *mulier* évoque l'idée de mariage). C'est la terminologie classique empruntée au droit romain. Quant aux termes désignant les enfants, on retrouve là aussi des mots habituels du droit privé : *puer* (le jeune garçon, ici orphelin) ou *filius* (le fils, ou le descendant), *puella* (la jeune fille, ici orpheline). Il est à noter que ces termes sont finalement peu employés par notre auteur pour des enfants issus d'un couple chrétien puisque nous n'avons recensé que quatre fiches. Tertullien ne s'intéresse donc que très peu à la descendance des chrétiens. On peut donc comprendre ses prises de position vis-à-vis du mariage et de la sexualité puisque la reproduction n'est pas au cœur de ses préoccupations :

« Parmi les motifs invoqués pour justifier le mariage, on invoque aussi, il est vrai, ceux qui se fondent sur la préoccupation d'avoir une descendance et sur les joies, pourtant si amères, que procurent les enfants. Pour nous, ces motifs sont sans valeur. En effet, à quoi bon désirer mettre au monde des enfants, que nous souhaitons voir nous précéder dans la tombe, dès que nous les avons en considération, bien sûr, des épreuves angoissantes qui menacent, impatients que nous sommes nous mêmes d'être délivrés de ce monde pervers et d'être reçus auprès du Seigneur, selon aussi le vœu de l'apôtre ? Apparemment un serviteur de Dieu a besoin d'une progéniture. »<sup>340</sup>

Le mariage est donc vu dans une perspective eschatologique puisqu'il est en relation avec la notion très importante de salut et non de reproduction. Il n'a donc pas, chez notre auteur, de relation directe avec l'idée de se donner une descendance. Ainsi, *puer* et *puella* sont dans notre corpus des enfants qui ont perdu leurs parents biologiques. Mais, il est clair que ce lexique n'a pas de connotation théologique comme

---

<sup>340</sup> *Ad uxorem*, liber I, V, 1 : *Adiciunt quidem sibi homines causas nuptiarum de sollicitudine posteritatis et liberorum amarissima uoluptate. Nobis otiosum est. Nam quid gestiamus liberos serere, quos cum habeamus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium angustiarum, cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi et recipi ad Domium, quod etiam apostolo uotum fuit. Nimirum necessaria suboles servo dei.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, Le Cerf, 1980).



dans les écrits de Paul, où l'enfance est envisagée au travers de l'idée d'homme parfait. Il s'agit d'une casuistique qui vise à régler des questions disciplinaires et morales, et non un exposé d'une doctrine trinitaire par exemple (le Fils, seconde personne de la Trinité).

Le devoir de tout membre de la communauté est de leur venir en aide au titre d'une certaine fraternité, et bien sûr de la charité.

Cette valeur partagée par les chrétiens s'oppose au clientélisme des romains. La différence entre cette attitude et celle des riches païens est considérable. Les fidèles insistent sur la gratuité de leurs actions, de leurs actes. De plus, ils portent attention aux pauvres, aux gens en difficultés (malades, veuves (*vidua*), orphelins) alors que les païens l'ignorent. Certes, l'évergétisme ancien et le patronage choisissaient leurs obligés, mais les liens n'étaient pas de même nature. Les pratiques chrétiennes sont centrées sur l'idée unique de faire le bien, et on pourrait rappeler par opposition l'utilisation de la violence dans ce clientélisme traditionnel.<sup>341</sup>

Tertullien évoque les spécificités de la famille chrétienne, qui dans son fonctionnement même, se veut différente de celle des païens. Mais, il n'utilise pas le terme *familia*. Il a recours à un terme différent qui est *gens*. Certes, il n'est employé qu'à une seule reprise, mais c'est un mot qui dénote une conception de la famille et de la société propre aux chrétiens :

« De sorte que la nation la plus ancienne n'en est pas moins chrétienne. D'ailleurs quelle extravagance de prétendre, d'une part, que nous sommes les plus nouveaux ; d'autre part, que nous sommes les troisièmes ? C'est donc par rapport au culte, et non quant à la nation, que vous nous faites les troisièmes. »<sup>342</sup>

Le substantif *gens* est un terme de droit privé (droit des familles) qui, dans un sens classique, peut se traduire par « la race » ; la « souche » ; « la famille » ; « la nation ». La *gens* est attestée à Rome depuis les époques les plus anciennes. Elle se définit comme un groupe de parents appartenant à un ensemble de familles unies par le même nom (*nomen*

---

<sup>341</sup> On pourra approfondir cette question en se reportant à l'ouvrage de G. Guyon, *Le choix du royaume, la conscience politique chrétienne de la cité (Ier - IVe siècle)*, Paris, 2008 : 63-68.

<sup>342</sup> *Ad nationes* (I), VIII, 10 : *Itaque quaecumque gens prima, nihilominus Christiana : ridicula dementia nouissimos dicitis et tertios nominatis.* (Traduction E.-A. de Genoude, *Tertullien, Oeuvres complètes*, trois volumes, Paris, 1852).

*gentilicium*). Elle constitue donc un groupe plus large que celui des simples agnats. À l'origine, elle était spécifique aux familles patriciennes, puis le mot s'est étendu aux principaux lignages de la Plèbe. Pour appartenir à une *gens*, le nom ne suffit pas car il faut que l'individu descende des membres fondateurs (ou de son ancêtre mythique), sans qu'un lien de filiation soit brisé (*capitis deminutio*<sup>343</sup>). Il est habituellement admis que les clients et les affranchis lui étaient rattachés, mais dans un rôle subalterne.

Les spécialistes, au contraire, divergent sur l'origine et le rôle des *gentes* primitives. Certains les voient comme un vestige de structures politiques antérieures à la cité ; d'autres considèrent que ces lignages aristocratiques ont été artificiellement constitués après sa fondation. D'un point de vue juridique, il est certain que la *gens* garde à l'époque de Tertullien un rôle dans l'organisation des cultes, dans le maintien des nombreux gentilices et des structures familiales.

Mais, il est aussi majoritairement admis que la *gens* était dépourvue d'organisation rigide de type monarchique : les sources juridiques dont nous disposons, comme le *Digeste*, évoquent plus l'existence de prescriptions de type normatif, touchant au droit des personnes. Par exemple, l'interdiction édictée à l'égard d'un groupe de personnes de porter certains *praenomina*.

Les *gentes* les plus anciennes faisaient remonter leurs origines aux familles accompagnant Romulus lors de la fondation de Rome. Sans dresser une présentation exhaustive de toutes ces « familles » illustres, on pourrait citer par exemple le cas de la *gens Fabia*. Faisant partie des familles patriciennes dont l'origine remonte aux premiers temps de la Rome royale, la *gens Fabia* affirme descendre d'Hercule et du fils de Mercure, Évandre, qui construisit une ville sur le mont Palatin. Elle a reçu ce nom parce qu'elle a importé, dit la légende, la culture de la fève (*fabia*). La plus grande partie de la *gens Fabia* se sacrifie avec quatre mille autres Romains pour contenir, au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'avance des Véiens qui menacent Rome. Ainsi périssent les trois frères Quintus, Ceson, et Marcus Vibulanus Fabius en 479. Pourtant

---

<sup>343</sup> En droit romain, la *capitis deminutio* désigne toute perte de la capacité de la personne libre, à savoir la liberté, la cité romaine, ou l'agnation.

reste un jeune enfant, Quintus Fabius Vibulanus, fils de Marcus qui est le nouveau rameau de la *gens Fabia*.

Celle-ci se perpétue jusqu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. puisque le rescapé de la tuerie des Véiens, trois fois consul, en 467, en 465 et en 459, est un adversaire constant des plébéiens. En revanche, son fils Numerius Fabius Vibulanus, consul en 421, fait preuve de plus de compréhension envers le parti populaire et autorise l'élection des plébéiens à la questure. Il prend une part importante à l'expansion de Rome en Italie et apparaît comme un des adversaires les plus acharnés des Èques. Quelques cinquante années plus tard, un autre Fabius, surnommé Ambustus en raison d'un coup de foudre dont il a été frappé (ce qui prouve que Jupiter le protège), poursuit la conquête de l'Italie au profit de Rome, en soumettant en sa qualité de consul en 360, 356 et 354 les Herniques, les Falisques, les Tarquiniens ; avant d'achever sa carrière par la dictature en 351. Son fils Maximus Fabius Rullianus, cinq fois consul et deux fois dictateur, continue la tâche entre 325 et 295 et obtient plusieurs victoires sur les Samnites. Mais le but que semble s'être fixé entre le V<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle la *gens Fabia*, celui de donner toute l'Italie à Rome, n'est pas encore atteint. Quintus Fabius Maximus Gurgus (gurgus signifie « le glouton ») achève l'entreprise de son père en réduisant une nouvelle fois les vellétés d'indépendance des Samnites. Les plus célèbres membres de la *gens Fabia* sont assurément Quintus Maximus Verrucosus (à cause d'une verrue qu'il avait sur la lèvre supérieure), Ovicula (en raison de la douceur de son caractère) et Cunctator (« le temporisateur », par suite de la prudence excessive dont il fit preuve au cours de la seconde guerre punique). C'est en effet lui qui s'oppose à la *gens Cornelia* et à Scipion l'Africain, qui préconisent une politique offensive contre Hannibal, et contre Carthage en Afrique. Ainsi les familles patriciennes rivalisent-elles d'influence à Rome dans la conduite de la cité.

*La gens Fabia* a donné aussi à la République romaine un peintre, Quintus Fabius Pictor, qui peignit les murs du temple du salut dédié en 302 par le dictateur Junius Brutus Bibulus, ainsi qu'un historien, Fabius Pictor, petit-fils du précédent, auteur des *Annales de Rome*, dont il ne nous reste que quelques fragments et auxquelles Tite Live et Dion Cassius ont fait de larges emprunts. Artisan de la domination de Rome

sur toute l'Italie, *la gens Fabia* n'a pas eu la hauteur de vues de la *gens Cornelia*, qui prendra le relais à la fin de la seconde guerre punique et qui a pour ambition de porter le nom de Rome au-delà des mers.<sup>344</sup>

Tertullien utilise donc ce terme de *gens* pour désigner les chrétiens. Les membres de l'Église formeraient donc un « clan », une « famille au sens large » dans tout l'Empire. Même si certains spécialistes sont partagés sur cette question<sup>345</sup>, l'emploi de *gens* pour désigner les chrétiens semble être une hypothèse qu'il ne faut pas écarter d'emblée. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, il n'utilise pas *familia* pour nommer les membres de sa communauté. Il nous donne une définition beaucoup plus large des « limites » de son Église. S'il avait employé *familia*, cela sous entendrait qu'il se réfère aux personnes (hommes et femmes) qui vivent sous le même toit : le couple conjugal, les enfants non mariés ; ainsi que toutes les personnes qui cohabitent avec eux et en dépendent (esclaves, affranchis). Même si *familia*, dans un sens plus large, désigne aussi l'ensemble des personnes descendant d'un ancêtre commun et portant le même nom, Tertullien a choisi (certes une seule fois) *gens* pour désigner les membres de sa religion. Cela veut donc bien dire qu'il assimile le christianisme à un nouveau gentilice, comparable aux plus illustres de Rome. Or, sur le plan strictement juridique, il semble que les chrétiens revendiquent ce droit, jugeant qu'ils remplissent les conditions essentielles pour être considérés comme une *gens* à part entière :

- le fait de porter un nom commun à tous : le nom chrétien (*christianus* devenant une sorte de gentilice) ;
- le rôle joué par les Églises dans l'organisation du culte (certes ici, le culte étant chrétien et non païen) ;
- l'individu chrétien descend des membres fondateurs (ou de son ancêtre mythique) sans rupture de lien : l'Église se considère comme apostolique puisqu'elle se place dans la continuité des apôtres. Ceux-ci peuvent être vus comme les membres fon-

---

<sup>344</sup> Sur l'histoire de la *gens Fabia*, on pourra se reporter à la thèse de Françoise Lecocq-Wycke, *La gens Fabia à l'époque républicaine : de la légende à l'histoire*, Paris, 1986 ; ou à l'article de Jorge Martinez-Pinna, *Sobre el origen mítico de la gens Fabia, Mito y ritual en el antiguo Occidente mediterráneo*, Malaga, 2002 : 117-141.

<sup>345</sup> N. Brox ne voit pas dans cette expression un sens confessionnel puisqu'il rapproche cette expression d'une autre, à peu près contemporaine de l'*Apologeticum* (XVII, 6) : *anima naturaliter christiana*. Voir N. Brox, *Non ulla gens non christiana, Vigiliae Christianae*, 1973, XXVII : 46-49.

dateurs de cette *gens christiana*. Puisque les communautés mettent en avant leur filiation apostolique (*apostolica*), ils montrent bien qu'il n'y a pas eu de *capitis deminutio*, c'est-à-dire de rupture de lien entre eux et les apôtres (*apostolus*).

Ces mêmes apôtres, selon la *première lettre* de Clément d'Alexandrie, sont désignés comme les successeurs de Jésus-Christ. Il y a donc une sorte de lien organique entre les chefs contemporains de l'Église et les apôtres, tant au point de vue de la discipline que des magistères (l'évêque occupant la place des apôtres).

Au deuxième siècle, il y a trois façons de définir un apôtre :

- les apôtres, après J.-C., deviennent le point de départ d'une chaîne de traditions : c'est la tradition apostolique évoquée par Irénée de Lyon ;
- une vision spirituelle et hellénisante : ce sont des « hommes divins », itinérants et thaumaturges ;
- les apôtres sont les initiés du Dieu révélateur, puisqu'ils sont après le Christ, ceux qui ouvrent le chemin vers le divin.

Dans les écrits pauliniens, l'apôtre est vu comme un « envoyé », puisqu'il se rattache à l'institution du « Saliah » (Ancien Testament). Il désigne un « chargé d'affaires », un fondé de pouvoir, le représentant d'une personne. Ainsi, lorsqu'un apôtre agit sur ordre de Dieu, c'est Dieu qui l'a fait (ses actes engagent celui qui l'a mandaté).<sup>346</sup>

Les chrétiens revendiquent donc leur spécificité juridique dans le monde romain par le fait qu'ils sont un « clan », une « race », une « nation » à part entière. Or, cette « nation chrétienne » semble être supérieure aux autres, les païens et les Juifs, car elle est plus ancienne ; l'antiquité étant un élément de supériorité incontestable. Cette supériorité sur les païens s'explique par l'antériorité des Écritures, notamment l'Ancien Testament. Et, face au judaïsme, le christianisme affirme aussi

---

<sup>346</sup> Paul de Tarse est envoyé par le Christ en tant que « coopérateur de Dieu », « son ministre », « l'intendant de ses mystères ».

Paul est celui qui emploie le plus souvent ce terme dans un sens juridique, établissant une distinction entre lui et ses adversaires. Il l'utilise aussi pour désigner ses compagnons.

Ce titre d'« apôtre » diffère de « prophète », de « rabbi » car il amplifie la dimension du « Saliah » hébreu. Sur cette question, voir l'ouvrage de J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Paris, 2000 : 43-46.

sa supériorité car il se déclare comme l'accomplissement de ce qui était annoncé dans les Écritures, puisque Jésus est présenté comme le Christ, le sauveur attendu et annoncé par les prophètes.<sup>347</sup>

Mais comme nous l'avons déjà évoqué à de multiples reprises dans ce travail, il prend soin de ne pas trop utiliser *gens*, afin de ne pas choquer les autorités. Pour Tertullien, les chrétiens sont une nouvelle *gens*, une nouvelle « race » entièrement dépendante de Dieu : ils forment le peuple de Dieu (*populus*).

---

<sup>347</sup> Sur ce sujet, on pourra consulter l'ouvrage de M. Sachot, *Quand le Christianisme a changé le monde*, tome I, Paris, mars 2007 : 229-249.

**Chapitre sept**

**CITOYENNETÉ CHRÉTIENNE ET  
INTÉGRATION DES ÉGLISES**

## **1) La construction d'une double citoyenneté**

### **A) Une question d'ordre institutionnel**

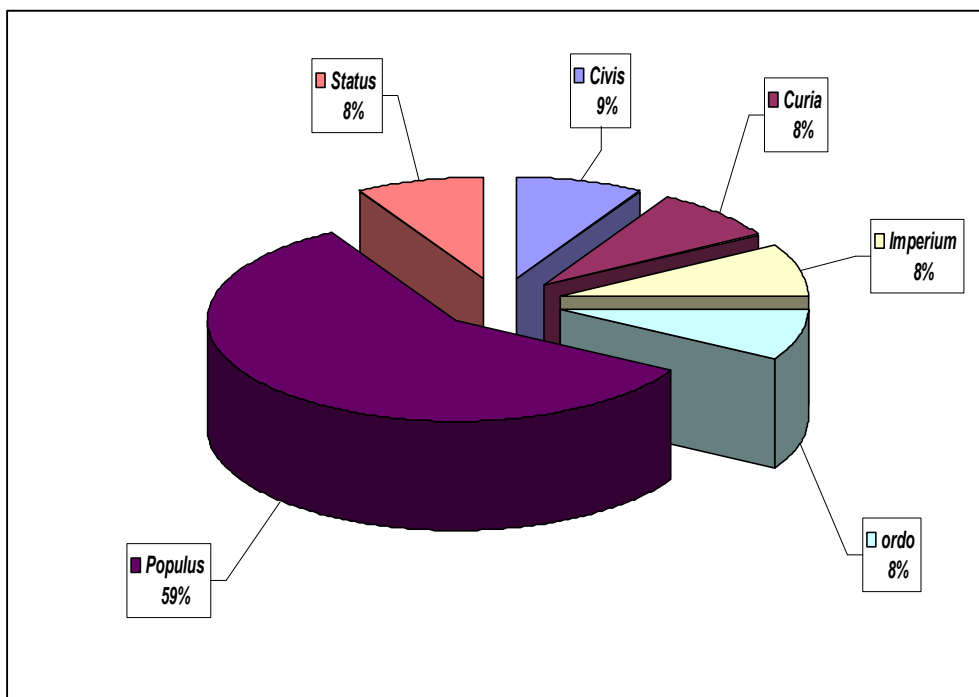
La situation ambiguë des chrétiens dans l'Empire romain pose de nombreuses interrogations, car elle fût une source importante de conflictualité, de tensions avec les autorités romaines (mais aussi avec les foules païennes) : l'existence légale des communautés, les relations Église/État romain... En réalité, derrière l'ensemble de ces problèmes, se cache la question de sa reconnaissance, comme organisation culturelle et religieuse à part entière. L'Église, en tant que nouvelle communauté culturelle et institutionnelle, pose toute une série de problèmes sur le plan juridique tant aux autorités païennes qu'aux intellectuels chrétiens. Au travers de ses écrits, Tertullien, en tant que défenseur de la nouvelle foi, a porté la réflexion sur ce terrain institutionnel afin de définir les relations entre sa communauté et le pouvoir en place, c'est-à-dire l'empereur et plus largement l'État romain. Il faut en effet bien garder à l'esprit le contexte des écrits « catholiques », qui sont souvent des réflexions de circonstances : les persécutions soulignent les difficultés des chrétiens à obtenir une vraie reconnaissance de la part de Rome. Même si, comme nous l'avons déjà évoqué, les Églises mettent en avant une certaine forme de légalisme, elles sont parfois la cible de véritables « pogroms » (par exemple à Lyon en 177 ou à Carthage vers 197).

Si l'on revient à notre *index thématique*, on recense plusieurs dénominations, six exactement, ayant une relation étroite avec la problématique de l'existence institutionnelle du christianisme. En effet, même si le nombre de fiches apparaît comme marginal par rapport à l'ensemble du corpus (14 fiches), les termes employés évoquent toute une réflexion de type juridique sur la situation des chrétiens et des Églises dans l'Empire. Ces dénominations sont employées dans un contexte juridique, et elles touchent au domaine du droit public : *civis*, *curia*, *imperium*, *ordo*, *populus*, *status*.



**Troisième partie**  
*Droit romain et transposition sémantique*

Le graphique n.18, ci-dessous, nous permet de faire de visualiser comment s'est distribuée l'information au sein de cet ensemble lexical relatif au droit public :



**Grap. n.18 : droit public**

Sur les six termes recensés, cinq ne sont employés qu'une seule fois ; un seul, *populus*, étant employé sept fois. Ces constats statistiques montrent que Tertullien ne peut (ou ne veut) pas utiliser ce lexique quand il parle de sa communauté ou de ses coreligionnaires. On peut donc penser que ce vocabulaire n'est pas habituel pour parler du christianisme, même s'il est consubstantiel au monde de la romanité. Pour pouvoir mieux aborder cette question, il aurait fallu consulter des textes prononcés par exemple en interne, pour voir si ce lexique est usuel ou non. En tous les cas, on voit mal les chrétiens, qui pour certains sont citoyens romains, ne pas connaître ces termes dans leur sens classique ; d'autant plus qu'ils mettent en avant le fait qu'ils forment un « peuple nouveau » (*populus*).

## B) Les chrétiens, le nouveau peuple de Dieu

*Populus* est le terme de droit public<sup>348</sup> le plus employé pour nommer l'ensemble des chrétiens :

« Quoiqu'il faille entendre ces paroles dans un sens spirituel, qui signifie que les cours de chacun de nous, assiégés de diverses manières par le démon, ont été ouverts par la foi de Jésus-Christ, il n'en est pas moins vrai qu'elles se sont accomplies à la lettre, puisque le Peuple de Jésus-Christ est déjà répandu dans tous les lieux. Qui donc aurait pu régner en tous lieux, sinon Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous était annoncé comme devant régner éternellement sur toutes les nations ? »<sup>349</sup>

Une des originalités de la pensée politique romaine est de décrire et d'apprécier les données de la vie politique en termes de droit : *imperium*, *auctoritas*, *populus*, *res publica*, autant d'abstractions évoquant des statuts juridiques. *Populus*, quant à lui, est un mot employé habituellement dans la langue juridique puisqu'il a trait au domaine du droit public.

Dans son sens premier, *populus* désigne une association d'individus partageant droits et intérêts communs. Puis, avec l'adjectif *romanus*, naît une expression qui résume le socle même du système politique et juridique romain : *populus* désigne alors le peuple romain, c'est-à-dire l'ensemble de tous les citoyens romains. Ce corps politique et social est unitaire puisqu'il n'y a pas de distinction en son sein. C'est donc l'élite politique de la société romaine, puisque son accès est

---

<sup>348</sup> Nous pensons que *populus* est employé ici dans un sens socio-juridique. Il fait référence à un groupement nombreux et présentant une certaine cohésion. Sinon, Tertullien aurait pu employer des termes comme *multitudo* voire *turba*. D'autre part, dans d'autres écrits chrétiens, notamment ceux d'Augustin, *populus* ne désigne qu'exceptionnellement les masses populaires. Nous pensons que Tertullien fait référence à une communauté religieuse ayant une identité politique. Les chrétiens formeraient ainsi, non une masse informe, mais un groupe juridiquement organisé.

<sup>349</sup> *Adversus iudeos*, VII, 6 : *Quamquam ista et spiritaliter sint intellegenda, quod praecordia singulorum uariis modis a diabolo obsessa fide Christi sint reserata, attamen etiam perspicue sunt adimpleta, utpote in quibus omnibus locis populus nominis Christi inhabitet. Quis enim omnibus gentibus regnare potuisset, nisi Christus dei filius qui omnibus regnaturus in aeternum nuntiabatur ?* (Traduction E.-A. de Genoude, *Tertullien, Oeuvres complètes*, trois volumes, Paris, 1852).

limité à un petit nombre des habitants de la République, puis de l'Empire.<sup>350</sup>

*Populus* est un terme très fort du monde de la romanité puisqu'il fait référence à la citoyenneté, au citoyen (*civis*). La citoyenneté est d'abord un statut juridique, définie par un droit précis appelé *ius civile* (droit des citoyens). Ce *ius* s'applique aux différents domaines du droit : pénal et privé.

Les habitants disposant du droit de cité romain verront leurs relations (personnelles, familiales), leurs délits, les litiges, jugés selon un droit commun. Le droit de cité fait qu'il y a égalité de tous devant la loi, mais des différences de conditions sociales existent. La citoyenneté n'exclut pas l'existence d'une oligarchie restreinte de riches gouvernants à l'intérieur du corps civique. Ces inégalités, qui se sont renforcées pendant l'Empire, sont à la base des *ordines*. Être citoyen romain, c'est aussi bénéficier d'un système de garanties civiles et judiciaires, tout en impliquant des obligations militaires et financières.<sup>351</sup>

La cité, elle, est vue comme une communauté d'intérêts, où les citoyens adoptent un mode de vie commun. C'est donc une association naturelle tenant à la fois de la famille, de la société commerciale (*societas*). Chaque citoyen y est vu comme un associé, qui peut s'il le veut rompre le contrat (pacte). Ainsi, *civis*<sup>352</sup> a le sens de « concitoyen », ce qui signifie qu'il est sujet de droit dans la réciprocité. Il est donc un sujet actif, qui est membre d'une communauté (*populus romanus*).

Ce peuple a une volonté, il exige, donne des ordres. Le citoyen, en tant que membre du peuple, peut avoir une opinion, s'exprimer... D'où la nécessité de se réunir dans des assemblées comme les comices : c'est donc un système politique fondé sur la démocratie directe.

Cette citoyenneté romaine s'est diffusée dans tout l'Empire, en s'accommodant des droits locaux. Mais la *maiestas* du peuple romain fait qu'une seule citoyenneté est possible, même si on peut avoir deux

---

<sup>350</sup> L'Empire va connaître un changement radical concernant le corps civique, suite à la décision de l'empereur Caracalla d'octroyer en 212 la citoyenneté romaine à tous les habitants.

<sup>351</sup> Pour approfondir cette présentation de la citoyenneté à Rome, parmi les nombreux travaux, on pourra consulter la synthèse de C. Nicolet, *Le citoyen et la politique*, dans *L'homme romain*, (ouvrage collectif sous la direction d'A. Giardina), Paris, 1992 : 27-71 ; ou l'ouvrage de C. Nicolet, *Le métier de citoyen à Rome*, Paris, 1989 : 31.

<sup>352</sup> *Civis* désigne un terme de compagnonnage impliquant la communauté de l'habitat et des droits politiques. Il faut y voir la désignation que se donnaient entre eux, à l'origine, les membres d'un groupe détenteur des droits de l'indigénat, par rapport à celui qui est étranger (*hostis* ; *peregrinus*). Dans la *loi des Douze tables*, *civis* s'oppose à *hostis* (l'ennemi, l'étranger).

patries (sa cité de naissance). Elle est un droit universel, une nationalité commune au monde entier.

Tertullien, en utilisant *populus*, voit tout d'abord dans les chrétiens une sorte d'élite spirituelle, par comparaison avec le corps des citoyens romains. À part une seule occurrence, les fiches de notre index sont toutes issues d'un seul traité, qui est le « Contre les Juifs » (*Adversus iudeos*). Dans sa polémique contre les Juifs, il rappelle la supériorité des chrétiens sur la religion hébraïque. Les chrétiens, comme dans de nombreuses autres apologies<sup>353</sup>, sont présentés comme le meilleur des peuples (y compris les Grecs et les barbares). Cependant, ils précisent bien le fait qu'ils forment d'abord une assemblée de foi rassemblant des fidèles de diverses origines. Mais, comme l'a montré Marie-Laure Chaieb, le sentiment d'élitisme des chrétiens relève davantage de la tâche à accomplir dans leur vie terrestre.<sup>354</sup> Dans l'*Épître à Diognète*, l'auteur (anonyme) affirme le rôle particulier des chrétiens dans le monde : « Ce sont eux qui maintiennent le monde. »<sup>355</sup> On peut interpréter ce court passage comme l'expression d'une fonction sacerdotale du peuple tout entier. On retrouve donc ici une thématique récurrente des apologistes chrétiens, qui mettent en avant l'utilité au monde des communautés. Tertullien reprend lui aussi cette tradition, en expliquant qu'ils sont une aide indispensable notamment pour la sécurité de l'Empire :

« Nous, au contraire, nous pouvons citer parmi eux un protecteur des chrétiens, si l'on veut bien rechercher la lettre de Marc-Aurèle, ce très sage empereur, dans laquelle il atteste que la soif cruelle qui désolait l'armée de Germanie fut apaisée par une pluie accordée par hasard aux prières de soldats chrétiens. S'il n'a pas expressément révoqué l'édit de persécution, il en a publiquement neutralisé les effets d'une autre manière, en menaçant même les accusateurs d'une peine, et d'une peine plus rigoureuse encore.»<sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Aritistide d'Athènes, vers 125, présente l'étymologie du nom de chrétien comme un signe de leur excellence : « Aujourd'hui ceux qui croient à cette prédication sont appelés « chrétiens », c'est-à-dire illustres (« ou célèbres ») ».

Aristide d'Athènes, *Apologie*, II, 4, « Sources chrétiennes », n.470, Paris, 2002. (Traduction B. Pouderon, M.-J. Pierre, B. Outtier, M. Guiorgadze).

<sup>354</sup> M.-L. Chaieb, *Les ministres dans l'Église au II<sup>e</sup> siècle, Les élites dans le monde biblique* (textes réunis par J. Riaud), Paris, 2008 : 210-211.

<sup>355</sup> *Lettre à Diognète*, VI, 7. (Traduction H.-I. Marrou, Paris, « Sources chrétiennes », n.33, 1951).

<sup>356</sup> *Apologeticum*, V, 6 : *At nos e contrario edimus protectorem, si litterae Marci Aurelii, grauissimi imperatoris, requirantur, quibus illam Germanicam sitim christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Sicut non palam ab eiusmodi hominibus*

Le peuple chrétien se présente comme un peuple nouveau au sein du monde romain. Il est composé d'hommes et de femmes qui cherchent à atteindre une forme d'élitisme spirituel, vers le rang de disciple parfait, notamment par le martyre. Devenir un martyr est le but recherché par tous les fidèles car c'est la marque du disciple parfait. Celui-ci est capable de suivre son maître jusque dans sa Passion avec l'espoir, la foi de participer à sa Résurrection.

Notre auteur reprend aussi une thématique très importante du monde de la romanité avec l'emploi de *populus*. Un de ses premiers traités porte le titre de *Ad nationes* ; *nationes* désignant ici les païens. *Populus* et *nationes* sont donc employés dans un sens nouveau car ils ont désormais une nouvelle charge sémantique. Cela crée donc une nouvelle hiérarchie au sein de l'Empire au profit des chrétiens. En effet, *nationes* désigne les autres peuples, ceux qui sont désormais jugés inférieurs : Juifs, Grecs et évidemment les païens. Tertullien utilise à dessein ce couple *populus/ nationes*. Il faut ici rappeler l'idéologie développée dans la littérature profane de l'Empire.

Au milieu du II<sup>e</sup> siècle, au temps du règne d'Hadrien, le *populus romanus* est présenté par deux historiens de Rome, Florus et Appien, comme le peuple vainqueur des Nations (*nationes*). Florus a mis en valeur cet « être », qui par ses victoires militaires, a conquis le monde dans son ensemble. Le « peuple romain » est décrit comme un être collectif, apte à la guerre et à la conquête militaire, et qui a réalisé par étapes la conquête du monde.<sup>357</sup> Mais parallèlement, se construit chez les deux auteurs une réalité romaine. L'Empire, conquis par les légions, est devenu un bien commun, partagé par tous les peuples soumis par la force. Cette histoire prend alors un caractère universel car l'Empire a su « absorber » l'ensemble des peuples qui désormais le compose. À l'inverse, les « nations » vaincues ont perdu leur identité pour se fondre dans une nouvelle identité commune. Cette interprétation nous permet de mieux comprendre toute l'idéologie romaine, notamment au travers de l'image du barbare enchaîné représenté fréquemment sur les monuments triomphaux. Le barbare n'est plus l'ennemi de Rome, mais

---

*poenam dimouit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatoribus damnatione, et quidem taetriore.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>357</sup> Florus, *Histoire romaine*, livre IV (63 av. J.-C. à 6 apr. J.-C.).

celui qui a accepté sa domination puisqu'elle est garante de paix et de prospérité.

Tertullien reprend donc cette idéologie développée par Florus et Appien afin de montrer que les chrétiens sont désormais les « maîtres de l'Empire » puisqu'ils en sont le *populus* ; et que par conséquent, les autres peuples, les *nationes*, sont désormais soumis à la loi de Dieu. On voit bien ici comment les chrétiens utilisent l'idéologie politique de Rome pour leur propre cause, en transposant dans le discours des référents très forts ; ceux qui font la supériorité de Rome sur les autres peuples. Le christianisme est une *religio* (celle du vrai Dieu), avec comme composantes essentielles, les fidèles (*fidelis*) qui forment le *populus* (de Dieu). Pourtant, Tertullien semble ne pas avoir franchi un pas décisif pour l'instant, c'est-à-dire associer *populus* et *civitas* (la citoyenneté romaine).

### C) Une citoyenneté chrétienne en cours d'élaboration ?

En affirmant que les chrétiens forment un « nouveau peuple », Tertullien pose sans nul doute le débat sur le plan politique puisqu'il fait référence à la citoyenneté. Sur l'ensemble des écrits « catholiques », nous n'avons trouvé qu'un seul passage où *civis* (le citoyen) désigne un chrétien :

« Maintenant, en effet, vos ennemis sont moins nombreux que les citoyens, à cause de la multitude des chrétiens, qui sont presque tous citoyens. Et ces chrétiens, presque tous citoyens, vous avez préféré les considérer comme ennemis et leur donner le nom d'ennemis du genre humain plutôt que de l'erreur humaine ! »<sup>358</sup>

Il est tout d'abord frappant de retrouver dans le texte latin l'expression de « *cives christiano* », que l'on pourrait traduire par « des citoyens chrétiens ». Selon ce court passage, les chrétiens seraient majoritairement des citoyens puisque ils ont presque tous ce statut. Or, s'il est vrai qu'un chrétien pouvait être citoyen romain (Paul, Tertullien en sont des exemples), il est peu probable que la grande majorité le soit ; d'autant

---

<sup>358</sup> *Apologeticum*, XXXVII, 8 : *Nunc enim pauciores hostes habetis prae multitudine Christianorum, paene omnium ciuitatum paene omnes cives christiano habendo. Sed hostes maluistis uocare generis humani potius quam erroris humani.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

plus que son accès est très limité. A partir de ce simple constat, nous pouvons alors formuler deux hypothèses :

- soit c'est une procédure de rhétorique visant à dénoncer le fait que les chrétiens sont exclus de la citoyenneté puisque désignés comme « ennemis » (*hostis*) par les autorités ;
- soit, il fait référence à une sorte de « citoyenneté chrétienne » et non romaine. Pour aller dans ce sens, il est à noter qu'il n'utilise pas l'adjectif *romanus*, même si on peut penser que c'est implicite.

En tous les cas, il est difficile de trancher<sup>359</sup>, d'autant plus qu'il n'y a qu'une seule occurrence, et que par ailleurs il n'emploie jamais *civitas* (la citoyenneté) pour nommer les chrétiens. Or, en se proclamant *religio*, le christianisme devient un institué, et c'est la cité romaine qui lui sert désormais de modèle.<sup>360</sup> Les communautés vont alors se construire d'un point de vue institutionnel sur le modèle de la cité impériale. Par exemple, les structures de la hiérarchie de l'Église vont se calquer sur celles de l'administration romaine : c'est l'ordre clérical que Tertullien nomme *ordo*.<sup>361</sup> Dans les institutions romaines, *ordo* désignait l'ordre, le rang social, la classe. Par exemple, il désignait le Sénat qui siégeait à Rome (ou au niveau municipal) : *ordo senatorius* ; ou les chevaliers, membres de l'ordre équestre (*ordo equester*).

Tertullien emploie donc un terme de droit public, mais en le transposant dans le domaine chrétien. Ainsi, dans un écrit postérieur de la période montaniste<sup>362</sup>, la communauté est divisée en deux parties : *ordo* (le clergé), *plebs* (« le peuple de Dieu »). De même, il utilise *curia* pour désigner la « société des chrétiens », en transposant là aussi

---

<sup>359</sup> M. Clévenot évoque l'idée d'une double citoyenneté spécifique aux chrétiens. L'Église se poserait que tant que rivale de l'Empire puisqu'elle serait un système politico-religieux à part entière. Le chrétien serait donc habitant de l'Empire et « citoyen du ciel ». Cette double citoyenneté serait ainsi la base du christianisme. Sur cette question, nous renvoyons au travail de M. Clévenot, *La double citoyenneté : situation des chrétiens dans l'Empire*, Mélanges Lévêque, 1988 : 107-115.

<sup>360</sup> Nous reprenons ici des hypothèses de M. Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, tome I, *La subversion chrétienne du monde antique*, Paris, 2007 : 280-284.

<sup>361</sup> Sur *ordo*, voir *Atti del II° colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, éd. M. Fattori e M. Bianchi, I-II, Roma, 1979.

<sup>362</sup> *De exhortatione castitatis*, VII, 3 : *Nonne et laici sacerdotes sumus ? Scriptum est : Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.*

ce terme juridique dans un sens nouveau. En effet, dans les institutions romaines, *curia* définit le Sénat municipal, assemblée qui rassemble les représentants de la bourgeoisie locale (*curiales* ; *decuriones*). Il est évident que ces changements prennent leur pleine mesure au IV<sup>e</sup> siècle, lorsque le christianisme devient religion officielle de Rome.

Comme nous l'avons déjà évoqué au cours de ce travail, les Écritures deviennent alors la loi. C'est notamment ce qu'il proclame plus tard dans son traité « Sur le mariage unique » :

« La loi qui est proprement la nôtre, à savoir l'évangile. »<sup>363</sup>

Cette loi divine, qui est proclamée comme supérieure du fait qu'elle est le fruit d'une Révélation, donne à l'Église le droit absolu de commander (*imperium*) :

« Aussi, au seul contact de nos mains, au moindre souffle de notre bouche, effrayés par l'image et la pensée du feu qui les attend, ils sortent même du corps des hommes, obéissant à notre commandement à contrecœur et pleins de douleur, honteux surtout de votre présence. Croyez-les, quand ils disent la vérité sur eux-mêmes, puisque vous les croyez quand ils mentent. »<sup>364</sup>

À l'origine, l'*imperium*<sup>365</sup> n'est pas un terme chrétien puisqu'il désigne le pouvoir souverain de l'État, incarné d'abord par le roi. Puis pendant la République, il est exercé par les magistrats comme les consuls et les préteurs, le dictateur ; et les gouverneurs de province. À partir d'Auguste, c'est surtout l'empereur qui l'exerce. C'est un pouvoir qui était indifférencié dans la mesure où les magistrats qui en étaient revêtus, exerçaient des compétences politiques, militaires (droit de commander une armée), religieuses, administratives et judiciaires. Les magistrats à *imperium* étaient précédés de licteurs portant le faisceau de verges (éventuellement avec la hache symbolisant le droit de donner la peine de mort). Il était dans l'usage de distinguer l'*imperium*

---

<sup>363</sup> *De monogamia*, VIII, 1 : *Lex proprie nostra, id est evangelium.*

<sup>364</sup> *Apologeticum*, XXIII, 16 : *Ita de contactu deque afflatu nostro, contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti etiam de corporibus nostro imperio excedunt inuiti et dolentes et uobis praesentibus erubescetes.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

<sup>365</sup> Sur *imperium*, voir l'article d'U. Coli, *Sur la notion d'imperium en droit public*, RIDA, n.VII, 1960 : 361-387 ; ou le travail d'É. Hermon, *Réflexions théoriques et pratiques sur l'étude du concept romain d'Empire*, DHA, n.12, 1986 : 337-357.



*domi* (à Rome et en temps de paix) et *imperium militiae* (à l'armée et en temps de guerre).

Même s'il emploie *imperium* pour revendiquer ce droit de commander, il ne faudrait pas y voir une quelconque hostilité au régime impérial. Comme nous l'avons déjà souligné, il est soumis au pouvoir politique (Paul), à l'ordre institutionnel en place ; sauf s'il provoque le mal. Par « mal », Tertullien entend l'idolâtrie, le mensonge politique, l'hypocrisie, la fraude fiscale, les conspirations contre les empereurs. On peut alors comprendre le sens de son traité « Contre les spectacles » puisqu'il part en « guerre » contre une des manifestations du mal : le théâtre, le cirque, l'amphithéâtre. Le terme *imperium* prend une dimension « théologique » puisque il symbolise le combat mené par le chrétien contre le mal et toutes ses manifestations humaines.

En transposant ces termes issus du droit public, il fait de l'Église une société (*societas*)<sup>366</sup> à part entière, avec sa hiérarchie et ses institutions propres. La religion des chrétiens s'institutionnalise progressivement comme un État (*status*), mais sans en assumer les charges : jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, elle est « religion d'elle-même » et non de l'État romain. Le droit se met au service de sa théologie, de sa discipline, de sa morale : selon Maurice Sachot, « toute la réalité chrétienne et non seulement ecclésiale tend à se penser en catégories juridiques. [...] Le théologique est assumé par le juridique et le politique, l'*ecclesia* par la *civitas*. »<sup>367</sup> Chacune des institutions ecclésiales se pense à la fois comme une réalité sociale et juridique. Elles sont gouvernées par la théologie et servies par la liturgie. En effet, le service du culte s'est constitué progressivement du III<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle environ, sous des influences diverses, notamment celle des papes Léon I<sup>er</sup> (440-461), Gélase I<sup>er</sup> (492-496), Vigile (539-555) ou Grégoire I<sup>er</sup> (590-604).

L'ensemble des termes que nous venons d'étudier sont les prémisses de ce qui devient plus tard le droit canonique. Par exemple, *imperium* est employé pour évoquer le pouvoir absolu de son chef, c'est-à-dire le

---

<sup>366</sup> Dans le sens juridique classique, *societas* désigne une société. La société est le contrat par lequel deux ou plusieurs personnes (*socii*, associés) mettent en commun des apports convenus en vue de produire un bénéfice qu'elles se partageront entre elles.

Par opposition, l'association est sans but lucratif (exemple du *collegium*). En droit romain, l'essence de la société réside dans la mise en commun d'apports en vue d'atteindre un but déterminé.

<sup>367</sup> M. Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, tome I, *La subversion chrétienne du monde antique*, Paris, 2007 : 282.

pape. On peut donc penser que ce droit de l'Église a commencé à se construire à partir de ce II<sup>e</sup> siècle, en empruntant ses concepts au droit romain. Tertullien n'est pas le seul chrétien à s'être engagé dans cette voie, puisque l'on pourrait évoquer d'autres cas postérieurs comme Lactance, Cyprien, ou l'Ambrosiaster.

Cet auteur chrétien du IV<sup>e</sup> siècle est resté anonyme, et il reçut des historiens ce sobriquet permettant de le nommer. Ses écrits montrent une connaissance certaine du droit, mais aussi un esprit enclin à la pensée juridique. Par exemple, il a recours à la notion juridique de la délégation pour justifier l'autorité de l'évêque et son pouvoir d'ordonner les prêtres. Cette délégation résulte de l'*ordinatio traditionis*, c'est-à-dire la consécration épiscopale.<sup>368</sup> La réflexion théologique de l'Ambrosiaster s'alimente aussi aux sources du droit civil car il utilise un vocabulaire de type juridique (droit des obligations) lorsqu'il envisage les relations de l'homme avec Dieu.

Jérôme utilise également les notions de promesse, d'obligation, de dette pour expliquer les rapports entre l'homme et Dieu. La promesse faite à Dieu engage celui qui en est l'auteur à la respecter ; son inobservation exposant à un châtement... Et les relations entre le Créateur et l'homme sont ramenées à celles d'un ami, qui aurait eu une attitude négligente.<sup>369</sup>

Les chrétiens cultivés connaissent bien le droit, et ils n'hésitent pas à y recourir pour régler la discipline, fixer la foi, et défendre les communautés contre les nombreuses attaques dont elles sont la cible. Les Pères de l'Église se mettent souvent dans la situation d'un avocat qui défend son client pour justifier sa doctrine.<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> *Quaestio*, 114, 2.

<sup>369</sup> Jérôme, *Ep.* 148, *À Celantia*, 30.

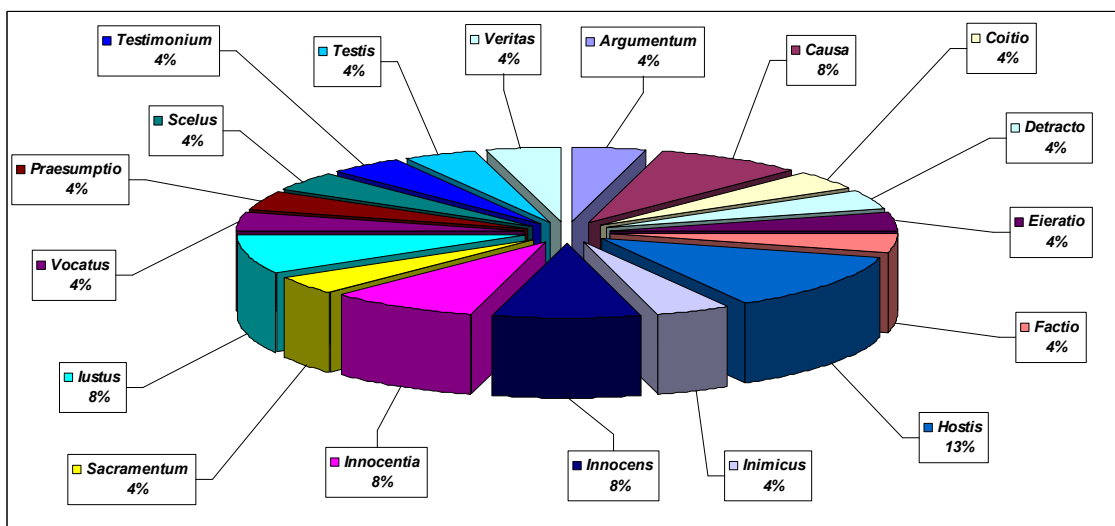
<sup>370</sup> Sur l'influence du droit romain chez les Pères de l'Église, on pourra se reporter au travail de J. Gaudemet, *L'apport du droit romain à la patristique latine du IV<sup>e</sup> siècle, Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008 : 41-54.

## **2) Droit pénal et existence légale du christianisme**

### **A) Un lexique emprunté au droit pénal romain**

Le droit romain a été utilisé par les chrétiens pour fixer des règles et des normes pour les besoins des communautés. Mais, la réflexion juridique a aussi permis aux fidèles d'assurer leur défense, de formuler des arguments dans les débats polémiques engagés notamment contre les autorités romaines. Tertullien fait partie de ces intellectuels chrétiens qui ont joué le rôle d'avocat de leur communauté, réfutant chacune des accusations portées ; tout en plaçant les termes du débat sur le plan du droit. Des œuvres comme *Ad nationes*, *Apologeticum*, sont d'abord des plaidoyers pour la liberté religieuse ainsi que le droit des chrétiens à avoir une existence légale. En effet, les relations entre Rome et les Églises sont souvent décrites dans les sources comme conflictuelles, instables ; les persécutions étant le révélateur de tensions parfois très fortes entre le pouvoir romain et les fidèles. Être chrétien au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, c'est d'abord vivre dans un univers quotidien qui peut se révéler rapidement hostile. C'est aussi affronter le risque d'être arrêté et d'être emprisonné pour sa foi. Tertullien évoque d'ailleurs la situation de ces chrétiens mis au cachot (*carcer*) dans sa lettre adressée à des martyrs (*Ad martyras*), qui attendent d'être exécutés lors d'une persécution frappant la cité de Carthage vers 197.

Parmi l'ensemble des dénominations relevées dans notre *index thématique*, un nombre assez important de termes font référence au domaine du droit pénal (vocabulaire de la procédure judiciaire). Afin de les recenser, nous avons élaboré un graphique qui est présenté ci-dessous :



Graph. n.19 : droit pénal

Nous avons recensé 18 dénominations des chrétiens et du christianisme qui sont employées dans un contexte juridique, et qui sont empruntées au droit pénal de Rome. Contrairement aux autres types de vocabulaire juridique déjà étudiés, le lexique issu du droit pénal apparaît assez diversifié, avec un emploi presque égal pour chacun des termes. En effet, aucun mot ne se distingue vraiment puisque les dénominations ne sont utilisées qu'une ou deux fois ; un seul nom *hostis* étant employé trois fois. Il se distingue donc très légèrement, même si certains termes pourraient être regroupés puisqu'ils appartiennent à un même ensemble sémantique (*innocens/innocentia*).

Le lexique peut se diviser en deux parties : tout d'abord, le vocabulaire servant à désigner les accusations portées contre les chrétiens, et qui sont pour certains des motifs de poursuite et de condamnation. On pourrait parler des éléments d'un acte d'accusation rédigé par un magistrat : *coitio*, *eieratio*, *factio*, *hostis*, *inimicus*, *scelus*. L'autre groupe sémantique fait lui référence à des arguments utilisés par l'avocat pour démontrer l'innocence de son client. Sa plaidoirie serait construite à partir des mots suivants : *argumentum*, *causa*, *detracto*, *innocens*, *innocentia*, *iustus*, *praesumptio*, *sacramentum*, *testimonium*, *testis*, *veritas*, *vocatus*.

## **B) Les chrétiens, « ennemis publics »**

Au cours de la période « catholique », l'Église de Carthage est victime d'une persécution menée par les autorités locales. Celle-ci frappe durement la communauté vers l'année 197, date supposée de la rédaction de l'*Apologeticum*. Les chrétiens sont victimes d'une répression organisée par le gouverneur de Carthage, et Tertullien rappelle les nombreux chefs d'accusation portés contre les fidèles. Ils sont d'abord décrits comme des « ennemis publics » :

« Les chrétiens sont donc les ennemis publics parce qu'ils ne rendent pas aux empereurs des honneurs vains, mensongers et téméraires, parce que, adeptes de la vraie religion, ils célèbrent les fêtes des empereurs dans leur for intérieur et non par des orgies. »<sup>371</sup>

Tout d'abord, *hostis* a une origine juridique puisque le mot se retrouve dans la *Loi des Douze Tables* à deux reprises (II, 2 ; VI, 4). Il a le sens d'« étranger », et plus généralement d'« ennemi de l'État ». Cependant, il n'a pas le même sens que *peregrinus* puisqu'il fait référence à un étranger, mais avec le fait que Rome lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains. Il y a donc un rapport de réciprocité entre celui qui est citoyen et « celui qui est en relation de compensation ». *Hostis* désignerait un homme lié à un autre par l'obligation de compenser une prestation dont il a été le bénéficiaire. Il a comme équivalent dans le monde grec *Xenos* puisqu'il met en avant un ensemble de relations entre des hommes liés par un pacte ; celui-ci impliquant des obligations précises s'étendant aux descendants. Puis, le terme a évolué pour décrire une distinction entre ce qui est à l'intérieur ou à l'extérieur des limites de la citoyenneté.<sup>372</sup>

Or, selon Tertullien, les chrétiens étaient déclarés « ennemis publics, de l'État ». Cela sous-entend qu'il faut rapporter cette décision

---

<sup>371</sup> *Apologeticum*, XXXV, 1 : *Propterea igitur publici hostes christiani, quia imperatoribus neque uanos neque mentientes neque temerarios honores dicant, quia uerae religionis homines etiam solemnia eorum conscientia potius quam lasciuia celebrant.* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, Paris, 1929).

<sup>372</sup> Sur l'étymologie d'*hostis*, on pourra consulter le travail d'É. Beneveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, Paris, 1969 : 92-96.

venant des autorités à une situation d'exception, puisqu'elle entraîne la suspension des droits du prévenu. Les accusés subissent alors le sort des ennemis extérieurs, qui peuvent être dans certains cas mis à mort ; les chefs étant les seuls à être exécutés le jour du triomphe. Cet état d'exception, déjà utilisé pendant la période républicaine, s'est prolongé de fait sous l'Empire avec les poursuites menées contre les crimes de lèse-majesté.<sup>373</sup> Au total, les communautés seraient donc la cible d'une procédure lancée contre eux par l'Empire, au titre du crime contre l'État et l'empereur. Cela expliquerait pourquoi les chrétiens furent traités par Rome comme des ennemis extérieurs, bien qu'étant pour certains citoyens romains ; le principal chef d'accusation étant leur refus du culte impérial. En effet, même si les chrétiens affichaient leur légalisme, la pratique de cette cérémonie civique et religieuse était rejetée par les fidèles et leur hiérarchie.<sup>374</sup> Ils considéraient ce culte comme contraire aux principes même de leur foi, de leur engagement contractuel avec Dieu. Tertullien s'y refuse car c'est pour lui une manifestation de l'idolâtrie incompatible avec sa foi chrétienne. Or, le culte impérial était une des manifestations de la soumission à un empereur déjà divinisé avant sa mort (*divus*), mais aussi une marque d'attachement à la cité elle-même. Ce refus de participer au culte, et de jurer par l'empereur et son génie (*genius*), partait au départ d'une motivation religieuse. Mais ce culte impérial avait aussi une dimension civique et politique, y compris au niveau privé. Cela explique sans nul doute pourquoi les chrétiens étaient accusés sur un plan politique d'être une *factio*. Ils tombaient alors sous le coup d'une législation déjà appliquée pendant la République suite à l'affaire des Bacchanales en 186 av. J.-C.

Ce scandale nous est connu par le récit de Tite-Live, et par une table de bronze découverte en 1640 à Tiriolo en Italie. On y retrouve le texte du *senatus-consulte* qui organisait la répression d'un groupement religieux, et cela crée par la même un précédent sur le plan du droit. Les chrétiens furent donc considérés comme une réelle menace contre l'État puisqu'ils furent accusés de tenter de le détruire. Considérés

---

<sup>373</sup> Sur l'histoire de cette procédure, voir l'ouvrage de Y. Rivière, *Le cachot et les fers, Détention et coercition à Rome*, Paris, 2004 : 165-168.

<sup>374</sup> Lors de la persécution de Lyon en 177 apr. J.-C., les chrétiens étaient accusés d'avoir un comportement menaçant pour le statut de la colonie, et d'avoir introduit un nouveau culte. Voir M. Le Glay, *Le culte impérial à Lyon. Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, 1977 : 19-31.

comme un autre peuple (*alter populus*), les membres des Églises furent donc réprimés pour ce motif.<sup>375</sup> Il y a donc pour Rome un vrai fondement légal à les poursuivre.

Au cours des deux premiers siècles, c'est le Sénat qui organise la répression, puisqu'aucun empereur depuis Néron ne s'y est impliqué.<sup>376</sup> Les communautés sont assimilées à des associations criminelles et furent donc réprimées en tant que telles. En effet, seul le Sénat pouvait interdire ou non une association, ce qui veut dire que ce n'était pas de la compétence de l'empereur.<sup>377</sup>

En étant déclarés « ennemis publics », les chrétiens sont confrontés à la question de leur existence légale. Tertullien évoque dans son *Apologeticum* le fait que le christianisme n'avait pas le droit d'exister au sein de l'Empire, qu'il était considéré comme une *religio illicita* :

« Et d'abord, quand vous prononcez, suivant la loi, cet arrêt définitif : « Il n'est pas permis que vous existiez. », et que vous nous opposez cette fin de non recevoir sans aucune considération inspirée par l'humanité, vous faites profession de violence et d'une domination inique, pareille à celle d'un tyran commandant du haut de sa citadelle, si du moins vous prétendez que cela ne nous est pas permis parce que tel est votre bon plaisir, et non pas parce qu'en effet cela ne devait pas être permis. »<sup>378</sup>

En s'adressant aux autorités romaines de Carthage, l'apologiste pose le débat sur le plan du droit, et critique le fait que les chrétiens n'auraient pas le droit d'exister : « *Non licet esse uos* »,<sup>379</sup> que l'on peut

---

<sup>375</sup> Voir la thèse de J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, 1988. Le principal fait reproché aux Bacchants est d'avoir formé une conjuration portant atteinte aux bases de la République, et surtout de s'être constitué comme un groupe séparé, un autre peuple (*alter populus*).

<sup>376</sup> À partir de Dèce, de Valérien et de la Tétrarchie, le pouvoir impérial a joué un rôle important dans la persécution des chrétiens, notamment par la promulgation d'édits interdisant le culte chrétien.

<sup>377</sup> Sur la procédure contre les chrétiens aux deux premiers siècles, nous renvoyons aux très nombreux travaux récents qui mettent bien en valeur le rôle du Sénat dans l'organisation des poursuites antichrétiennes. Voir par exemple : M.-Fr. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007 : surtout les pages 76 à 85 ; ou H. Ménard, *Maintenir l'ordre à Rome (IIe –IVe siècles apr. J.-C.)*, Paris, 2004 : 133-160.

<sup>378</sup> *Apologeticum*, IV, 4 : *Iam primum, cum dure definitis dicendo: "Non licet esse vos !" et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia vultis, non quia debuit non licere.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>379</sup> L'emploi de *esse* définit leur aptitude légale et leur capacité juridique à composer des collègues. L'édit de Galère en 311 renforce cette hypothèse puisque ce document met en avant le droit des chrétiens à exister en tant que collègue : « Que de nouveau les chrétiens soient. » Texte

traduire par : « Il n'est pas permis que vous existiez ». Cela sous-entend que Rome a interdit le culte par un acte législatif. Ainsi, se pose la question de l'existence au II<sup>e</sup> siècle d'une législation spécifique interdisant la pratique du christianisme.

Tertullien évoque l'existence d'un texte légal remontant à Néron condamnant à mort les chrétiens. Cette mention nous est connue à travers une expression, *institutum Neronianum*.<sup>380</sup> Elle poserait de fait un interdit contre les chrétiens. Tacite<sup>381</sup> est la seule source qui établit un lien entre l'incendie qui a ravagé Rome en 64 apr. J.-C., et la persécution des chrétiens. Tacite connaît en détail l'épisode de l'incendie mais il n'explique pas pourquoi les chrétiens sont condamnés à mort. La communauté de l'Église de Rome est accusée d'être un ensemble de fidèles qui sont les « ennemis du genre humain ». Vraisemblablement, Néron a trouvé dans les chrétiens des bouc-émissaires faciles pour apaiser la colère de la foule ; et pour faire taire les rumeurs l'accusant d'avoir donné l'ordre de mettre le feu à la Cité, afin de construire son nouveau palais. Mais pourquoi les chrétiens ?

En effet, Néron aurait pu désigner la communauté juive de Rome car elle était aussi fortement rejetée par les païens. Or, au I<sup>er</sup> siècle, les chrétiens formaient une petite minorité que la population ne distinguait pas des Juifs : ils formaient pour l'opinion publique une secte juive parmi d'autres, d'autant plus que la plupart étaient juifs de naissance. Il est possible que Néron ait hésité à donner les Juifs à la vindicte populaire, par le fait que l'impératrice Poppée leur avait apporté protection. Adalberto Giovannini a fourni des éléments d'explication à cette persécution des chrétiens par Néron.<sup>382</sup> Dans les premières communautés, et notamment celle de Rome, régnait une forte attente du retour imminent du Christ, la Parousie. Les fidèles attendent chaque jour des signes précurseurs annonçant ce retour glorieux prédit dans les Évangiles. Or, l'incendie et les phénomènes qu'il a engendrés correspondent à cette description de

---

cité par Lactance dans « De la mort des persécuteurs », traduction J. Moreau, « Sources chrétiennes » n.39, Paris, 1957. Sur ce sujet, on pourra se renseigner auprès du livre de C. Saumagne, *Saint Cyrien, évêque de Carthage, « pape » d'Afrique (248-258)*, Paris, 1975 : 10-15.

<sup>380</sup> *Ad nationes, liber II, VII, 9*. Voir l'article d'A. Bourgerly, *Le problème de l'institutum Neronianum*, *Latomus*, 2, 1938 : 106-111.

<sup>381</sup> Tacite, *Annales*, XV, 44.

<sup>382</sup> A. Giovannini, *Tacite, l'incendium Neronis et les chrétiens*, Paris, REA, 3, 1984 : 3-23.



la fin des temps : les flammes, les lumières dans le ciel, une ambiance apocalyptique...

Les chrétiens ont sans doute pensé que l'heure était venue, d'où ils adoptèrent une attitude en conséquence : chants en l'honneur de Dieu, prières, réactions de joie... Ce comportement a sûrement suscité une hostilité à leurs égards ; considérant cela comme une provocation ou un aveu évident de culpabilité. Néron aurait alors profité de cette haine envers les chrétiens pour les dénoncer comme coupables d'un incendie qui a ravagé une part importante de la capitale impériale.

Cette mention d'*institutum Neronianum* serait donc un acte législatif pris par Néron pour interdire les chrétiens. Or, même si nous pouvons écarter totalement cette hypothèse, les études récentes<sup>383</sup> ont contesté cette approche en montrant qu'elle n'était pas historiquement valide. Selon Adalberto Giovannini, Néron n'a pu émettre un édit à l'échelle de tout l'Empire car il n'en avait pas les compétences juridiques.<sup>384</sup> En effet, le système institutionnel de l'Empire organise un partage des tâches entre le Sénat et l'empereur. Le Sénat a pour compétence d'action l'Italie et les provinces civiles ; l'empereur, quant à lui, administre les provinces militaires. Donc, comme nous l'avons évoqué précédemment, toute disposition générale touchant à l'ordre et à la sécurité pouvait être prise par les sénateurs et non pas par l'empereur. *Institutum Neronianum* veut peut être davantage rappeler l'initiative prise par Néron, plutôt qu'un acte juridique interdisant sa pratique ; d'autant plus que le terme *institutum* en droit romain n'a pas le sens de *lex*. (*Lex de maiestate* ; *lex de Sodaliciis*).<sup>385</sup> *Institutum* signifierait la coutume, l'usage<sup>386</sup> introduit par Néron de condamner les chrétiens. D'un point de vue philologique, *institutum* a pour équivalent *mos* (l'habitude, la règle, le principe). Il est ainsi possible que Tertullien ait repris une partie de l'*Apologie* de Méliton de Sardes qui affirme que « les bons empereurs n'ont pas persécuté les chrétiens. » L'adjectif *Neronianum* serait synonyme de « perversion », de « cruauté ».

---

<sup>383</sup> Par exemple, voir l'article de C. Tibiletti, *Nota su Insitutum Neronianum, Sodalitas*, Rome, 1984 : 287-294.

<sup>384</sup> A. Giovannini, *Tacite, l'incendium Neronis et les chrétiens*, Paris, REA, 3, 1984 : 19.

<sup>385</sup> C'est l'hypothèse développée par J. Moreau, dans son ouvrage sur *les persécutions dans l'Empire romain*, Paris, PUF, 1956 : 69.

<sup>386</sup> Chez Cicéron, dans *la Lettre à Atticus*, 4, 18, *institutum* a le sens d'« un usage instauré par quelqu'un. »

Jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, et les édits impériaux, les magistrats font référence à la jurisprudence établie sous Trajan, suite au rescrit de 112. Dans sa réponse au gouverneur de Bithynie, Pline le Jeune, l'empereur Trajan explique que le seul fait de porter le nom chrétien est condamnable, mais qu'on ne doit pas systématiquement rechercher les fidèles et leur hiérarchie.<sup>387</sup> Ce rescrit donne toute légitimité au pouvoir local pour gérer la question des chrétiens puisque le magistrat peut agir en cas de trouble à l'ordre public dans le cadre de la procédure normale de la *coercitio*. Cette procédure est d'ailleurs critiquée par Tertullien, qui la considère comme « illogique » et contraire au droit pénal romain :

« Oh ! L'étrange arrêt, illogique par nécessité ! Il dit qu'il ne faut pas les rechercher, comme s'ils étaient innocents, et il prescrit de les punir, comme s'ils étaient criminels ! Il épargne et il sévit, il ferme les yeux et il punit. Pourquoi, ô censeur, te contredire ainsi toi-même ? Si tu les condamnes, pourquoi ne les recherches-tu pas aussi ? Si tu ne les recherches pas, pourquoi ne les absous-tu pas aussi ? Pour la recherche des brigands, il y a dans chaque province un détachement militaire désigné par le sort ; contre les criminels de lèse-majesté et les ennemis de l'État, tout homme est soldat et la recherche s'étend aux complices, aux confidents. »<sup>388</sup>

Cette situation juridique des communautés explique donc bien le caractère local et sporadique des persécutions. C'est par exemple le cas de Lyon, en 177 apr. J.-C, où la procédure est déclenchée par le gouverneur suite à une émeute troublant l'ordre public, et provoquée par la foule. Celle-ci comprend toute une série de mesures visant à établir des preuves de la culpabilité des chrétiens, notamment le passage d'un « test » en présence du gouverneur, où le chrétien doit abjurer sa foi en reniant le Christ, en le blasphémant et en sacrifiant au « génie » de l'empereur comme preuve de son attachement.

---

<sup>387</sup> Pour une analyse plus approfondie du rescrit de Trajan à Pline, voir l'article d'A. Giovannini, *L'interdit contre les chrétiens : raison d'État ou mesure de police ?*, Cahiers G. Glotz, VII, Paris, 1996 : 103-134. Voir aussi les articles de J. Molthagen, *Der Römische Staat und die Christen in Zweiten und dritten Jahr hundert*, Göttingen, 1975 : 13-21 ; ou U. Schillinger-Häfele, *Plinius ep. 10 : Eire frage und ihre Beantwortung*, dans *Chiron*, 9, 1979 : 383-393.

<sup>388</sup> *Apologeticum*, II, 8: *O sententiam necessitate confusam ! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit. Quid temet ipsam, censura, circumvenis ? Si damnas, cur non et inquiris ? Si non inquiris, cur non et absolvis ? Latronibus vestigandis per universas provincias militaris statio sortitur, in reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est: ad socios, ad conscios usque inquisitio extenditur.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

Sans dresser une présentation exhaustive des persécutions antichrétiennes<sup>389</sup>, il nous semble bon de rappeler que cette situation var perdurer jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, où des changements importants vont intervenir. On assiste à un bouleversement dans la mentalité religieuse commune, mettant encore davantage en avant les cultes étrangers, notamment ceux venus d'Orient (cultes à mystères). Les chrétiens jouissent alors d'une certaine tolérance du moment qu'ils acceptent de confesser leur foi. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, l'Église continue de s'organiser et recrute de plus en plus de fidèles. Certes, les communautés vont connaître des périodes de persécution généralisées (Dèce en 250 ; Dioclétien en 303), mais elles vont aussi pouvoir vivre en toute quiétude, lors par exemple de la « petite paix de l'Église » (260-303).

Si l'on revient à la période « catholique » de Tertullien, on voit bien que l'Empire a procédé de façon pragmatique, laissant aux gouverneurs et magistrats locaux, le choix d'agir en cas de trouble à l'ordre public.<sup>390</sup> C'est ainsi que l'on peut comprendre le sens de la lettre qu'il adresse au proconsul de Carthage Scapula (*Ad Scapulam*), accusé d'être responsable d'une persécution frappant Carthage vers 212 ; l'empereur étant exclu de toute polémique, et donc jugé innocent des malheurs frappant l'Église carthaginoise.

### **C) Un plaidoyer sur l'innocence des chrétiens**

Dans le vocabulaire de droit pénal relevé au cours de l'élaboration de notre index, nous avons remarqué l'utilisation de termes indiquant le fait que les chrétiens sont innocents des crimes dont ils sont accusés : *innocentia*, *innocens* ; et le fait que notre auteur affiche sa volonté de défendre la cause des chrétiens (*causa*). Il jouerait donc le rôle d'un avocat (*uocatus*) de sa communauté face aux multiples attaques dont

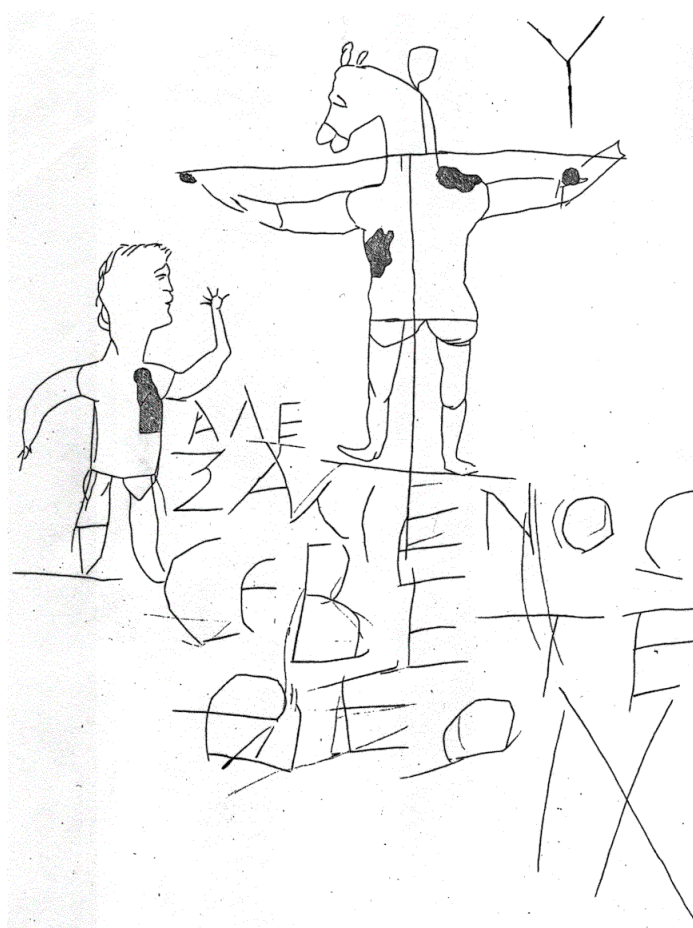
---

<sup>389</sup> Sur cette question, voir l'ouvrage de P. Maraval, *Les Persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, 1992. Les textes législatifs fondant la jurisprudence antichrétienne sont rappelés par Ulpien, en 215, dans son traité « Sur l'office du proconsul. »

<sup>390</sup> L'existence d'un édit de Septime-Sévère, promulgué en 202, et interdisant le prosélytisme chrétien, semble assez discutée par les spécialistes. Les sources chrétiennes n'y font pas mention, et sa nature même (un édit impérial) n'aurait eu que des effets limités puisque la persécution aurait eu pour cadre l'Afrique romaine et l'Égypte.

ses coreligionnaires sont la cible : inceste, staurolâtrie, infanticide, adoration d'un dieu à tête d'âne...<sup>391</sup>

*Le graffito du Palatin : « Alexamenos adore son Dieu ».*



Autant de fausses rumeurs qui circulent sur leurs comptes, et qui expliquent la haine populaire. Ces motifs sont autant de chefs d'accusation, de réactions hostiles de la part des populations et des autorités. Mais c'est surtout leur haine du genre humain qui les rend détestables

---

<sup>391</sup> Voir ci-dessous *Le Graffito du Palatin*, la première représentation graphique du Christ en croix trouvée sur le mont Palatin à Rome au II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle. Elle était accompagnée d'une légende : « Alexaménos adore son Dieu ». Cette image est tirée de l'ouvrage de R. Nouailhat, *Histoire des religions. La genèse du Christianisme de Jérusalem à Chalcédoine*, Paris, Le Cerf, 1997 : 241.

(*odium generis humani*).<sup>392</sup> Un article, certes ancien, fournit des explications originales à cette accusation.<sup>393</sup> Cette expression de « haine du genre humain » serait une référence à un domaine de la magie, plus exactement aux charmes qui exercent une action maléfique sans qu'on puisse tenter d'y échapper ; et donc de se défendre. Ce charme peut prendre la forme de paroles mystérieuses, d'imprécations forçant les dieux à obéir. Ce sont par exemple les invocations adressées à Hécate (déesse des charmes), à Mercure, à la Lune (Séléné). Les rites chrétiens, dans une époque où les païens connaissent mal cette religion, pourraient être facilement assimilés aux pratiques usuelles des magiciens et enchanteurs : ils adressent des prières à Dieu, ils se rassemblent avant le lever du soleil ; tout en agissant cachés, la nuit... L'accusation d'infanticide pourrait s'assimiler à un sacrifice ayant pour effet de produire le charme, puisqu'on immole un enfant. Le crime, désigné sous la formule *odium generis humani*, serait pour les romains un acte condamnable car il prendrait la forme d'un maléfice, où le « nom chrétien » serait vu comme une forme d'incantation. Considéré comme enchanteur, le chrétien se voit donc inculpé et condamné au titre de lois très anciennes, notamment la *Loi des douze tables*. Faire naître un charme serait donc punissable car son auteur commet un crime contraire à la religion, contre les dieux : c'est le sens de *scelus* (le crime) que Tertullien utilise dans son *Apologeticum* :

« Il est donc naturel que depuis si longtemps la renommée seule soit témoin des crimes des chrétiens. C'est elle seule que vous produisez comme dénonciatrice contre nous : or, les bruits qu'elle a un jour répandus contre nous, et qu'avec le temps elle a accrédités jusqu'à en faire une opinion générale, elle n'a pu jusqu'ici les prouver. »<sup>394</sup>

Face à ce *scelus* (*incontatio malis carminis*), la *Loi des douze tables* prononce une peine sacrée qui vise à apaiser la colère divine. On met à mort le condamné à titre de victime expiatoire offerte à la divinité : la pendaison ; être battu de verge jusqu'à la mort ; avoir la tête tranchée ; être brûlé vif. Or, la peine du feu est d'abord appliquée aux enchanteurs,

---

<sup>392</sup> *Apologeticum*, XXXVII, 8.

<sup>393</sup> E. Cuq, *De la nature des crimes imputés aux chrétiens*, Paris, 1886 : 116-131.

<sup>394</sup> *Apologeticum*, VII, 14 : *Merito igitur fama tamdiu conscia sola est scelerum christianorum ; hanc indicem aduersus nos profertis, quae quod aliquando iactauit tantoque spatio in opinionem corroborauit, usque adhuc probare non ualuit.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

puisque le juriste Paul rappelle que les magiciens sont brûlés vifs.<sup>395</sup> Quant aux complices, leur sort est aussi réglé puisqu'ils sont envoyés aux bêtes, crucifiés ou brûlés vifs (tout comme les incendiaires). Ces châtiments sont aussi ceux que les chrétiens ont du affronter lors de la persécution de Néron puisqu'ils furent accusés d'avoir incendié volontairement la ville par des enchantements. L'ensemble des hypothèses que nous avons reprises ici permettent de bien comprendre l'origine de ces accusations portées contre les fidèles. Celles-ci viennent se surajouter aux reproches d'être responsables des malheurs publics, et de contribuer aux difficultés de l'Empire. Ainsi, le refus de faire le service militaire, dans une période où les frontières sont menacées par des peuples étrangers, est mal compris par les païens. Tertullien doit alors s'employer pour défendre la cause de sa religion (*causa*<sup>396</sup>), afin que triomphe selon lui la justice et la vérité (*veritas*)<sup>397</sup> :

« Il faut de longues investigations, une grande mémoire et de pénibles études pour emprunter aux écrits les plus renommés des philosophes, des poètes, ou des maîtres de la science et de la sagesse profane, des témoignages qui déposent en faveur de la vérité chrétienne, afin que ses antagonistes et ses persécuteurs soient convaincus, par leurs propres aveux, de contradiction vis-à-vis d'eux-mêmes et d'injustice envers nous. »<sup>398</sup>

Cependant, le chrétien ne doit pas chercher à échapper à son châtiment, aux persécutions dont il est la cible. C'est la raison pour laquelle l'apologiste a écrit, durant sa période « montaniste », un traité interdisant « la fuite en cas de persécution » (*De fuga in persecutione*) car c'est la volonté de Dieu ; et c'est surtout un moyen pour accéder de façon certaine à la « Cité de Dieu » décrite plus tard par Augustin (*De ciuitate dei*).

---

<sup>395</sup> Paul, *Sent.* V, 23, 17.

<sup>396</sup> *Causa* peut se traduire par « cause », « motif », « principe d'origine ». Dans le droit pénal romain, il peut aussi désigner le procès, c'est-à-dire l'affaire à défendre lors de la plaidoirie ; l'avocat étant le *causidicus*.

<sup>397</sup> Dans le monde grec, la vérité désigne le fait d'enlever le voile qui cache quelque chose (*ἀλήθεια*). Le terme peut aussi signifier la « vraie doctrine », le *λόγος*, la connaissance.

Chez Paul de Tarse, elle a trois acceptions majeures : la vérité bafouée tant par les païens que par les juifs ; la vérité-fidélité de Dieu ; la vérité en relation avec la promotion de l'Évangile.

<sup>398</sup> *De testimonio animae*, I, 1 : *Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum, si qui uelit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum uel poetarum uel quorumlibet doctrinae ac sapientiae saecularis magistrorum testimonia excerpere christianae ueritatis, ut aemuli persecutoresque eius de suo proprio instrumento et erroris in se et iniquitatis in nos rei reuincantur.* (Traduction, E.-A. de Genoude, "Tertullien, œuvres complètes", trois volumes, Paris, 1852).

La persécution est une source de salut, et le martyr est devenu un idéal à ses yeux :

« Et bientôt, quel spectacle que l'arrivée du Seigneur, désormais incontestable, majestueux triomphant ! Oh, l'exultation des anges ! Oh, la gloire des saints qui ressuscitent ! Oh l'avènement du règne des Justes ! Oh, la Jérusalem céleste. »<sup>399</sup>

#### **D) Le martyr ou l'idéal du « Juste persécuté »**

Dans l'ensemble de ses écrits, Tertullien fait l'apologie du martyr, du chrétien qui accepte de mourir pour sa foi :

« Mais combien mieux vaut-il, tout à la fois, ne pas se marier et ne point se brûler ! En temps de persécution aussi, il vaut mieux fuir de ville en ville, comme on nous le permet, que de se laisser arrêter et d'apostasier sous la torture. Mais combien plus heureux sont-ils ceux qui ont le courage de mourir en rendant l'heureux témoignage de leur martyre ! Je peux l'affirmer : ce qui est l'objet d'une permission n'est pas un bien. Comment cela ? Je suis dans la nécessité de mourir ; si je la redoute. Le fait qu'une chose soit permise comporte un doute sur les motifs de cette permission. En revanche, ce qui est meilleur, personne n'a eu à le permettre, car c'est un bien indubitable, dont la bonté sans mélange est manifeste. »<sup>400</sup>

Pour nommer un martyr, Tertullien utilise un vocabulaire riche et diversifié qu'il emprunte pour partie au lexique du droit pénal romain : *iustus*, *testis*, *uocatus*. Ces trois termes ne sont que faiblement employés (1 à 2 fiches), et c'est *iustus* qui est le plus utilisé. Le martyr est tout d'abord désigné comme le Juste, celui qui est vertueux car il suit la loi de Dieu. Dans son sens classique issu du droit pénal romain, *iustus* indique ce qui est conforme au droit et à la loi. C'est donc par exemple

---

<sup>399</sup> *De spectaculis*, XXX, 1 : *Quale autem spectaculum in proximo est aduentus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis ! Quae illa exultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum ! Quale regnum exinde iustorum ! Qualis ciuitas noua Hierusalem !* (Traduction M. Turcan, "Sources chrétiennes", n.332, 1986).

<sup>400</sup> *Ad uxorem (liber I)*, III, 4 : *At enim quanto melius est neque nubere neque uri. Etiam in persecutionibus melius ex permissu fugere de oppido in oppidum, quam comprehensum et distortum negare. At quanto beatiores, qui ualent beata testimonii confessione excedere. Possum dicere : quod permittitur, bonum non est. Quid enim ? Necesse est mori mihi. Si probor, bonum est. Quod si timeo ... Quod permittitur, suspectam habet permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit, ut indubitatum et sua sinceritate manifestum.* (Traduction C. Munier, "Sources chrétiennes", n.273, 1980).

une action qui est légitime, jugée légale. En acceptant de mourir pour sa foi, en versant son sang (*sanguis*), le chrétien devenu martyr<sup>401</sup> (*martyr*) a commis une action qui est proclamée comme juste, légitime par rapport à la loi établie par Dieu.

Ce thème du « Juste persécuté » est repris par Tertullien, et il est commun à la philosophie grecque et à l'apologétique chrétienne.

En effet, il y a chez les chrétiens cette volonté de rapprocher le martyr de Socrate, qui est considéré comme le modèle exemplaire.<sup>402</sup> En 399 av. J.-C., après la fin catastrophique de la guerre du Péloponnèse, l'épisode sanglant de la « tyrannie des Trente » et le rétablissement de la démocratie, Socrate fut dénoncé par « trois bons citoyens » comme « impie, introducteur de divinités nouvelles et corrupteur de la jeunesse ». <sup>403</sup> Ils demandaient sa mort, et l'obtinrent des juges. Socrate fut donc condamné par l'Aréopage à boire de la cigüe et à mourir. Or, ce procès de Socrate avait aussi une implication religieuse puisque le philosophe était accusé d'athéisme et d'impiété. Ce crime de Socrate pose en réalité la question du délit religieux, et surtout la façon dont il est compris dans la cité antique.<sup>404</sup> A travers lui, c'est la vérité qui est persécutée, qui est bafouée :

« Je ne dis rien des philosophes, me contentant de citer Socrate, qui, pour faire honte aux dieux, jurait par un chêne, par un bouc et par un chien. « Mais, dira-t-on, Socrate fut condamné précisément parce qu'il détruisait les dieux. » Oui, depuis longtemps, ou mieux depuis toujours, la vérité est en butte à la haine. »<sup>405</sup>

Le Juste est persécuté car il a trouvé et prêché la vérité. C'est ainsi que dans la *République* de Platon<sup>406</sup>, il est présenté comme le

---

<sup>401</sup> Sur l'origine du terme, on pourra consulter le travail de G.W. Bowersock, *Rome et le martyr*, Paris, 2002 : 13-42.

<sup>402</sup> Pour cette question, on pourra se référer à la synthèse de M.-Fr. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007 : 24-31.

<sup>403</sup> L'acte d'accusation nous est connu par Diogène Laërce, dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2, 40.

<sup>404</sup> Sur ces concepts, et sur l'étude du vocabulaire relatif au délit religieux, on pourra se reporter aux nombreux travaux. Voir *Le délit religieux dans la cité antique*, Collection de l'école française de Rome, n.48, 1981 ; et surtout l'article de J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine* : 117-171.

<sup>405</sup> *Apologeticum*, XIV, 7 : *Taceo de philosophis, Socrate contentus, qui in contumeliam deorum quercum et hircum et canem deierabat. "Sed propterea damnatus est Socrates, quia deos destruebat." Plane olim, id est semper, veritas odio est.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>406</sup> Platon dans le mythe de la caverne, puis Aristote et les stoïciens développèrent le thème de la mort du philosophe comme un idéal héroïque. En effet, un homme voulant le bien devait être capable de donner sa vie pour une cause juste.



Juste crucifié. Les chrétiens comme Justin, Tertullien, dressent un parallèle entre la destinée du philosophe, celles des prophètes et bien entendu celle du Christ. Il y aurait une sorte d'identification entre le Juste païen, ici symbolisé par Socrate, et le chrétien persécuté (en ébauche, derrière, apparaît le Christ). Cette mise en relation est souvent établie dans les comptes-rendus des procès organisés pour christianisme. Par exemple, c'est le cas du martyr Apollonius, qui fut condamné à mort et exécuté par les autorités romaines en raison de sa foi (en 183) ; les minutes de son procès nous étant connues par l'apologie qui fut adressée au Sénat de Rome.<sup>407</sup> Le martyr est aussi désigné comme un « témoin », *testis* :

« Mais nous vous montrerons que ceux-là mêmes que vous adorez sont des témoins irrécusables du Christ. C'est un grand point, que je puisse alléguer, pour vous obliger de croire les chrétiens, ceux-là mêmes qui vous empêchent de croire les chrétiens. Pour le moment, voilà l'histoire chronologique de notre religion, voilà l'origine de son nom et de la secte expliquée par leur auteur. »<sup>408</sup>

La langue juridique romaine utilise *testis* pour désigner un « témoin », par exemple lors d'un procès.<sup>409</sup> Il est aussi mentionné dans l'Ancien Testament, où le témoin est le prophète, choisi et envoyé par Dieu pour transmettre la parole reçue. Puis, dans les textes néotestamentaires, notamment chez Paul, il caractérise l'activité apostolique ; les apôtres étant les témoins par excellence du Christ. Il est tout d'abord important de rappeler le fait que le sens premier de « martyr » est justement « témoin », c'est-à-dire celui qui souffre pour témoigner de sa foi. En effet, dans un premier temps, le mot « témoin » est un titre du vocabulaire chrétien qui appartient à toute personne ayant confessé sa foi devant une instance persécutrice (un magistrat, un tribunal).

Puis, au III<sup>e</sup> siècle, il prend un sens plus restrictif, notamment chez Tertullien, puisqu'il désigne seulement ceux qui vont mourir, ou

---

<sup>407</sup> Voir l'article de V. Saxer, *L'apologie au sénat du martyr romain Apollonius*, MEFRA, 1984 - 2 : 1017-1038. On pourrait aussi prendre le cas de Pionios, martyr en 250 ; voir l'article de L. Pernot, *Saint Pionios, martyr et orateur*, Actes du colloque intitulé « Du héros païen au saint chrétien », Paris, 1997 : 111-123.

<sup>408</sup> *Apologeticum*, XXI, 26 : *Sed monstrabimus uobis idoneos testes christi ipsos illos, quos adoratis. Multum est, si eos adhibeam, ut credatis Christianis, propter quos non creditis Christianis.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>409</sup> L'osque *tristaamentud*, « par testament », indique que *testis* vient de *tristis*, le tiers, qui sert de témoin.

ceux qui sont déjà exécutés ; sans oublier ceux qui sont condamnés aux mines ou qui sont exilés. Le titre devient alors une véritable dignité, excluant de fait les plus nombreux, appelés confesseurs (ceux qui ont confessé leur foi lors d'une persécution, mais qui ne sont pas morts).<sup>410</sup> Dans le passage que nous avons repris, les témoins sont les chrétiens qui furent persécutés par les Juifs, puis lors de l'incendie de Rome en 64, avec Néron. Tertullien les décrit comme des modèles à imiter, des cas exemplaires qui, pour lui, méritent de porter ce titre de « témoin ». Ils sont assimilés à des athlètes, notamment lors des jeux de l'amphithéâtre. Au cours de ces combats, les chrétiens sont mis à mort suite à une condamnation prononcée contre eux ; la peine infligée étant la condamnation à l'arène (*damnatio ad ludum*). Comme tous les autres condamnés, ils sont déguisés pour « jouer » le spectacle de leur mort. En effet, la gladiature<sup>411</sup> est un moyen de divertissement pour le public païen, qui est un acteur à part entière, puisqu'il peut gracier ou demander l'exécution. Ce chrétien qui meurt sous les coups d'un gladiateur, ou d'animaux sauvages (*damnatio ad bestias*)<sup>412</sup>, se glorifie en tant que martyr aux yeux de sa communauté.<sup>413</sup> Dans les *Passions*, comme celle de Perpétue et Félicité en 203, Jésus est décrit comme l'arbitre suprême de ce combat opposant l'homme à la Bête. On retrouve très souvent, notamment par l'évocation de visions chez un des condamnés, une référence à l'*Apocalypse* de Jean de Patmos, ou à des visions des prophètes bibliques tels qu'Isaïe, Ézéchiël...

Les martyrs jouent dans les communautés un rôle très important, puisqu'ils ont selon Glen W. Bowersock « un rôle civique ».<sup>414</sup> La plupart des martyres ont lieu dans les grandes villes du monde romain, le plus souvent dans sa partie orientale : Pergame, Smyrne, Césarée, Alexandrie... Cette situation va perdurer jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, puisque le martyre va aussi toucher le monde des campagnes. Du point de vue des

---

<sup>410</sup> Sur « martyr », « témoin », et « confesseur », voir l'article de J. Ruysschaert, *Les martyrs et les confesseurs de la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, 1977 : 155-166. Le terme « confesseur » apparaît pour la première fois dans *La lettre sur les martyrs de 177 à Lyon*.

<sup>411</sup> Sur la question de la gladiature, et plus particulièrement celle relative aux chrétiens, voir l'article de P. Veyne, *Païens et chrétiens face à la gladiature*, MEFRA, 111, 1989 : 883-917.

<sup>412</sup> Dans le droit pénal romain, la *damnatio ad bestias* est le supplice réservé aux *humiliores*. Dans la littérature martyriale, le combat mené contre les chrétiens est toujours assimilé aux jeux du stade.

<sup>413</sup> Dans *De spectaculis*, IV, 4, Tertullien affirme qu'assister à ces spectacles, est une forme d'abjuration (*eieratio*) de la foi, de renoncement face à l'idolâtrie.

<sup>414</sup> G.W. Bowersock, *Rome et le martyre*, Paris, 2002 : 67-89.

chrétiens, le fait d'assister, de soutenir un martyr (ou un groupe de martyrs) est un moment important de ferveur au sein de la communauté. C'est déjà un moyen pour l'Église d'exposer en public, au sein de la cité, la cause qu'ils défendent car ils donnent leur vie. Cela rend beaucoup plus visible l'expression de cette nouvelle foi, d'autant plus qu'on entrevoit certaines valeurs qui fondent les communautés : la solidarité, l'entraide, la visite des condamnés dans la prison (*carcer*). Pendant la persécution, la prison devient le lieu de vie des communautés. Celle-ci s'organise pour porter assistance à ceux qui sont emprisonnés. La vie dans ce *carcer* montre ces liens de fraternité unissant les fidèles. Cette assistance est rendue possible grâce à la tolérance des autorités, qui acceptent que la prison devienne le lieu de célébration de cultes (le baptême, la messe), surtout au IV<sup>e</sup> siècle, lors des grandes persécutions. En effet, les visites étaient rendues possibles et régulières, et c'est notamment les femmes qui devaient se charger de l'aide aux incarcérés :

« Qui donc permettrait à sa femme de parcourir tous les quartiers de la ville pour visiter nos frères et d'entrer chez les autres, et qui plus est, dans tous les taudis ? Qui acceptera de gaieté de cœur qu'elle le délaisse pour se rendre à des réunions nocturnes, si tel est son devoir ? Qui donc supportera sans inquiétude qu'elle passe la nuit entière hors de la maison pour les fêtes de Pâques ? Qui, sans nourrir de soupçons, la laissera aller aux repas du Seigneur, objet de propos infamants ? Qui souffrira qu'elle se glisse en rampant dans les prisons, pour baiser les chaînes d'un martyr ? »<sup>415</sup>

Le martyr devient un véritable instrument de propagande, de prosélytisme au sein des cités ; même si évidemment cela peut aussi renforcer la motivation des foules païennes, qui les considèrent comme des adorateurs d'une superstition malfaisante.

Les « Actes des martyrs », notamment ceux de Cyprien<sup>416</sup>, mettent bien en valeur cette fascination exercée par les martyrs sur les fidèles.

---

<sup>415</sup> *Ad uxorem, liber II, IV, 2: Quis autem sinat coniugem suam uisitandorum fratrum gratia uicatum aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire ? Quis nocturnis conuocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret ? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit ? Quis ad conuiuium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet ? Quis in carcerem ad osculanda uincula martyris reptare patietur ?* (Traduction C. Munier, " Sources chrétiennes ", n.273, 1980).

<sup>416</sup> *Acta Cypriani, V, 1.*

Cet enthousiasme va aussi se faire ressentir au travers de demandes de plus en plus pressantes de martyr volontaire (suicide volontaire).<sup>417</sup> C'est d'ailleurs le souhait exprimé par Tertullien de voir chaque chrétien aller au devant du martyr, en se rendant au siège du gouverneur local, pour lui demander la mort. Ces comportements posèrent des problèmes aux magistrats romains, qui ne savaient pas comment réagir face à des manifestations jugées parfois irrationnelles.<sup>418</sup> Aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, cette pratique<sup>419</sup> se développa de façon très importante, et provoqua des querelles intestines au sein même des Églises entre un courant radical, rigoriste, fortement influencé par la « Nouvelle Prophétie » de Montan ; et des évêques soucieux de préserver la paix civile et religieuse. Tertullien, surtout dans la seconde partie de sa vie de chrétien (après 208), encouragea le suicide volontaire, appela à ne pas fuir la persécution. Son rigorisme extrême se retrouve dans le fait qu'il faut répandre le sang des chrétiens ; ce sang étant source de fertilité pour les communautés :

« Mais elles ne servent à rien, vos cruautés les plus raffinées. Elles sont plutôt un attrait pour notre secte. Nous devenons plus nombreux, chaque fois que vous nous moissonnez : le sang des chrétiens est une semence. »<sup>420</sup>

Derrière cette formule très forte, comparable à un véritable slogan, se cache le rigorisme extrême de notre auteur. Le thème du sang (*sanguis*) chrétien, répandu lors des martyres, est souvent mis en avant comme un élément de vitalité des Églises ; le sang étant vu comme une source nourricière. Dans les écrits vétérotestamentaires, il est vu comme une substance qui contient la vie de toute chair (*carneus*).<sup>421</sup> C'est une chose vue comme sacrée, c'est-à-dire réservée à

---

<sup>417</sup> Sur ce « goût certain pour la mort » des chrétiens, on pourra se reporter au livre de M.-Fr. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, 2007 : 199-230.

<sup>418</sup> Voir l'article de J.-C. Genin, *Réflexions sur l'originalité juridique de la répression du suicide en droit romain*, Annales de la faculté de droit et sciences économiques de Lyon, Paris, 1971 : 233-293.

<sup>419</sup> On retrouve aussi dans le martyr volontaire une forte influence de la philosophie stoïcienne, puisqu'il est assimilé à un départ prématuré du monde ressemblant au suicide stoïcien. En effet, les disciples de Zénon préconisaient le suicide pour atteindre la béatitude, c'est-à-dire le bonheur absolu.

<sup>420</sup> *Apologeticum*, L, 13 : *Nec quicquam tamen proficit exquisitor quaeque crudelitas uestra ; illecebra est magis sectae. Plures efficimur, quotiens metimur a uobis : semen est sanguis christianorum.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>421</sup> Le terme *carneus* désigne la chair, le corps supplicié du martyr. La chair désigne l'homme compris dans sa corporéité, mais aussi dans son existence terrestre éphémère et caduque. Dans le langage chrétien, la chair désigne la personne humaine, en insistant sur sa corporéité.

Dieu. Dans le Nouveau-Testament, le sang garde cette même signification, et celui du Christ joue un rôle important pour le salut, car il permet la rédemption, le rachat des péchés et la sanctification. Mais, ce martyr est surtout décrit comme un second baptême, une renaissance pour le chrétien, le jour d'une nouvelle naissance (*dies natalis*). Ce « baptême de sang » sert ensuite de date anniversaire dans le calendrier des communautés, puisqu'un culte est rendu aux martyrs. Par exemple, dans la *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, il est mentionné le fait que les fidèles commémorent cet instant, en lisant et récitant leur passion, leur *dies natalis*. En général, on faisait une récitation publique de leur exploit, de leur martyr.<sup>422</sup>

Les martyrs sont donc présentés comme une sorte d'élite spirituelle au sein des communautés. Tertullien utilise aussi le terme *uocatus* (l'élus, l'appelé) pour les nommer :

« De la même façon, par l'eau, il a fait de nous des appelés, par le sang des élus. Ces deux baptêmes jaillirent ensemble de la blessure de son côté percé, car ceux qui croient en son sang ont encore à être lavés et ceux qui sont lavés dans l'eau, ont encore à porter sur eux leur sang. Ce second baptême remplace le baptême d'eau lorsque l'on ne l'a pas reçu, il le rend lorsqu'on la perdu. »<sup>423</sup>

Dans ces quelques lignes, il utilise une image pour décrire le sens de ce baptême, celle de la Passion du Christ. Ce récit, qui nous est connu par les Évangiles, rappelle aux chrétiens que Jésus a triomphé de la mort. Tertullien mentionne l'eau et le sang, deux éléments d'un baptême qui prend deux formes différentes mais complémentaires : le premier, avec l'eau, qui marque l'entrée dans la vie de chrétien et de fidèle ; le second, privilège du martyr, qui revit après qu'on ait répandu son sang. Le martyr devient alors un Élu, un saint (*sanctus*) puisque son acte, aux yeux des Églises, a valeur de sanctification.

---

L'origine divine du corps est mise en avant, et marque en cela une opposition avec les courants hérétiques regroupés dans le docétisme. Sur cette question, voir la thèse de J. Alexandre, *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.

<sup>422</sup> Voir l'article de M. Testard, *La passion des saintes Perpétue et Félicité*, BAGB, n.4, 1989 : 56-75.

<sup>423</sup> *De baptismo*, XVI, 2 : *Proinde nos faceret aqua uocatos sanguine electos hos duos baptismos de uulnere percussi lateris emisit, quia qui in sanguinem eius crederent aqua lauarentur, qui aqua lauissent et sanguine oportere. Hic est baptismus qui lauacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit.* (Traduction R.P. Refoulé, « Sources chrétiennes », n.35, 1952).

Avec *uocatus*, il rappelle la condition spécifique du martyr au sein des communautés. Dans son sens classique issu du droit pénal romain, *uocatus* désigne celui qui est appelé, celui qui est convoqué à un procès. C'est au départ un ami qui assiste l'accusé, sans qu'il prenne nécessairement la parole. Puis au sens propre, c'est l'avocat (*aduocatus*) qui prend la défense de son client. Nous pensons que Tertullien transpose ce mot issu du droit romain pour signifier que le martyr, en tant qu'élu, est choisi, appelé, convoqué par Dieu. Mais surtout, il peut aider les vivants après sa mort car il peut intercéder auprès de Dieu ; tout comme l'ami peut venir aider l'accusé lors du procès. Par ce vocabulaire emprunté au droit romain, l'apologiste met ici en avant l'intercession des saints.<sup>424</sup>

Celui qui meurt pour sa foi devient ce modèle que les autres chrétiens cherchent désormais à imiter et glorifier au travers du culte des martyrs. Tertullien utilise un lexique riche et diversifié pour nommer les saints : *beatus* (béni, bienheureux), *benedictus* (béni, loué), *electus* (l'Élu, le Juste), *sacer* (sacré, consacré) et *sanctus* (saint). Les dénominations les plus employées sont *benedictus* et *sanctus*, avec respectivement sept et cinq fiches. Le martyr est donc d'abord un saint, qui est béni et loué par Dieu.

*Benedictus* est plutôt employé au pluriel pour nommer ceux qui sont bénits (« mes bénits »). Dans le monde grec, le mot « bienheureux » équivalait à quelqu'un qui était libre de peines et de soucis. C'était notamment le cas des Dieux. Chez les Juifs, cette idée comportait plus l'idée de prospérité matérielle, comme récompense à l'observance fidèle à la Loi. Dans le monde chrétien, *benedictus* rappelle plutôt l'idée d'un bonheur spirituel, qui est la conséquence de la possession du royaume de Dieu. En effet, dans la religion chrétienne, l'homme est béni de Dieu, mais Dieu est aussi béni par l'homme. Bénir Dieu, c'est lui témoigner sa fidélité, c'est glorifier sa puissance. Dans Le Nouveau Testament, cette béatitude est vue comme une véritable consolation eschatologique, car le salut est donné par Jésus. Les écrits bibliques mettent en avant une tradition, qui voit Dieu puis Jésus bénir ; Jésus présentait le bonheur éternel des

---

<sup>424</sup> Sur le culte et le rôle d'intercesseur des saints, on pourra se référer aux très nombreux travaux comme par exemple : M. Van Vytfanghe, *L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie*, MEF, n.129, 1991 : 91-107 ; H. Delehay, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927 ; P.-A. Feuvrier, *Martyre et sainteté*, MEF, n.149, 1991 : 51-80 ; A. Mandouze, *De l'unicité d'une notion à un pluralisme de fonctions*, MEF, n.149, 1991 : 81-89 ; P. Brown, *Le culte des saints, son essor, sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984.

Justes comme une sorte de bénédiction finale de Dieu le Père.<sup>425</sup> *Benedictus* doit se comprendre dans sa dimension du Jugement dernier, de l'eschatologie finale. *Beatus*<sup>426</sup> fait référence à ce bonheur pour le chrétien d'être en contact ou en union avec Dieu. Celui qui est *beatus* découvre le secret de la foi et proclame que le Christ est dieu.

Le terme *sanctus* désigne celui est considéré comme saint par l'Église. On peut traduire ce mot par « saint », mais aussi par « sacré », « consacré à Dieu ». Il est donc très proche sémantiquement de *sacer* (« sacré, consacré, réservé à Dieu ».) Selon Émile Benveniste, les deux mots ont en commun de définir ce qui est « sacré », mais il y a cependant une différence. En effet, *sacer* désigne plutôt ce qui est consacré à Dieu<sup>427</sup> alors que *sanctus* évoque ceux qui sont morts (les héros), les poètes, les prêtres ou les lieux qu'ils habitent.<sup>428</sup>

Dans *Le Digeste* (I, 8, 8), *sanctus* désigne les choses qui ne sont ni sacrées, ni profanes, mais qui sont confirmées par une sanction (par exemple d'ordre législatif). On retrouve aussi ce terme en référence à Auguste, puisque l'empereur est vu comme « vénérable ».

Dans les écrits bibliques, le terme de « saint » est utilisé de façon assez fréquente. Dans l'Ancien Testament, la sainteté appartient à Dieu. Le peuple de Dieu est choisi par lui, ce qui fait qu'il est élu. Il est donc le peuple saint, associé et réservé à Dieu.

Dans les écrits néotestamentaires, notamment ceux de Paul, les croyants sont désignés avec le mot « saint », et non pas « chrétien ». C'est un titre pour tous ceux qui cherchent à faire connaître Jésus-Christ (on retrouve cette idée du serviteur). Ainsi, l'appel à la sanctification reflète une appartenance à Dieu : le saint, à travers sa vie doit refléter sa consécration par une vie intègre, loyale, obéissante et fidèle. Cependant, le terme n'a pas une connotation morale : est « saint » celui qui sanctifie

---

<sup>425</sup> Dans les Évangiles, Jésus annonce le bonheur aux pauvres, aux miséreux, aux persécutés (Matthieu 5, 3-12 ; Luc, 20-26).

<sup>426</sup> *Beatus* (ou *beatissimus*) est une appellation honorifique couramment employée pour saluer l'empereur ou toute personne ayant une autorité. C'est le cas de l'évêque qui est appelé « votre béatitude ».

<sup>427</sup> Le terme signifie « consacré aux dieux », donc protégé et « voué » aux dieux, qu'ils soient d'« en haut » ou d'« en bas ». Ce dernier est « maudit » car il est frappé par la religion et exclu du groupe social, condamné à l'exil ou exposé à être mis à mort par n'importe qui. Cette malédiction peut être remplacée par un sacrifice qui substitue une victime offerte aux dieux (la peine du double dans la *Loi des douze tables*).

<sup>428</sup> Pour une analyse complète de « sacré » et « sainteté », nous renvoyons à l'article de R. Braun, *Sacralité et sainteté chez Tertullien*, BAGB, 1989 : 338-344.

totalem, celui qui est consacré à Dieu, qui vit avec lui et accomplit sa volonté.

Selon Jean-Claude Fredouille<sup>429</sup>, Tertullien est le premier auteur chrétien à avoir situé le saint comme un véritable idéal, comme une sorte de modèle à imiter. La sainteté est vue comme une forme d'héroïsme, mais elle est renforcée par la grâce. Comme nous l'avons déjà souligné, le martyr, tout comme le philosophe, meurt pour une noble cause. Mais le chrétien entretient alors par son existence une relation personnelle avec le Christ puisqu'il pratique les vertus du Sage. En temps de persécution, la sainteté est la conséquence du martyre puisque c'est la reconnaissance d'une accession obligatoire au salut. Mais lors d'une période de paix avec l'Empire, l'idéal n'est désormais plus le martyr qui doit affronter la mort, mais c'est plutôt le fait de vivre de façon exemplaire car le « nouveau » saint est l'ascète ou l'évêque. Par exemple, l'*episcopus* devient le modèle pour sa communauté en raison de la sollicitude qu'il porte à ses ouailles : la mise en avant de la charité, de l'assistance... Le saint homme devient alors le patron (*patronus*).

Dans son sens classique, le *patronus* est un terme dévolu aux magistrats, à des fonctionnaires dont l'efficacité reposait sur la possession de privilèges divers (la fortune par exemple). Le patron disposait de clients, avec qui il entretenait des relations particulières. Tout comme le patron, le saint défend, protège les fidèles en intercédant auprès de Dieu. Il sert donc d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, tout comme le *patronus*, qui peut intervenir auprès des autorités municipales pour aider une personne en difficultés.<sup>430</sup> La sainteté évoque donc une communauté appartenant au domaine du salut. La récompense pour le martyr est l'immortalité, l'accession à la « Cité de Dieu » décrite plus tard par Augustin.

---

<sup>429</sup> J.-C. Fredouille, *Le héros et le saint*, Actes du colloque intitulé « Du héros païen au saint chrétien », Paris, 1997 : 11 à 25.

<sup>430</sup> Voir l'ouvrage de R. Nouailhat, *Saints et patrons*, Paris, 1988.



### **E) Droit d'association et collèges**

Les relations problématiques entretenues entre Rome et les Églises posent de fait la question de leur existence légale. Dans l'ensemble des dénominations issues du droit romain, nous avons porté tout particulièrement notre attention sur une fiche de notre index :

« Le moment est venu d'exposer moi-même les occupations de la « faction chrétienne » : ainsi, après avoir réfuté le mal, je montrerai le bien. Nous formons une « corporation » par la communauté de la religion, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance. »<sup>431</sup>

Selon Tertullien, le christianisme serait assimilé à une « corporation » (*corpus*).<sup>432</sup> Ce terme n'est employé qu'une seule fois dans l'ensemble des écrits « catholiques » ; les deux autres emplois désignant le corps des chrétiens, c'est-à-dire l'enveloppe charnelle. Notre auteur utilise d'ailleurs d'autres mots pour évoquer le chrétien dans sa dimension d'être de chair : *afflatu* (les mains), *carneus* (la chair), *oculus* (l'œil), *pes* (le pied)... L'expression « *corpus sumus* » veut donc dire que l'assemblée des chrétiens est juridiquement assimilée à un collège associatif.

Dans le droit romain, *corpus* désigne une corporation professionnelle dont l'institution se répand progressivement, et qui devient obligatoire et héréditaire sous le Bas-Empire. Le terme a le même sens qu'*ordo*, c'est-à-dire un corps constitué, un métier...

En effet, il existait des associations de métiers qui étaient reconnus légalement par Rome, ou qui pouvaient exister librement car elles étaient tolérées par l'État. Les populations de l'Empire pouvaient être impliquées dans un réseau d'associations, de confréries, avec des statuts les faisant semblables à de petites cellules municipales.

Au II<sup>e</sup> siècle, toutes les provinces de l'Empire connaissent un essor de la vie urbaine. C'est notamment le cas en Afrique du Nord, avec le développement de cités comme Carthage, Timgad... Par conséquent, les

---

<sup>431</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 1 : *Edam iam nunc ego ipse negotia Christianae factionis, ut, qui mala refutauerim, bona ostendam. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>432</sup> Voir le graphique n.15 page 226.

métiers artisanaux et les commerces se présentent plus particulièrement comme des activités économiques localisées en ville. Dans toute la Gaule et notamment à Lyon, toutes les associations, qu'elles soient professionnelles ou non, étaient nommées *corpus*, et leurs membres *corporati*. Par exemple, on pourrait citer le cas des *negotiatores vinarii*, des *nautae* du Rhône, de la Saône et de la Durance... Lyon est devenue un marché principal pour le vin en Gaule, et les *negotiatores* exportent ce produit très recherché, tant par les Gaulois que les Romains, vers les régions consommatrices de Belgique et de Germanie.<sup>433</sup> Ces collèges comprenaient toute une série de membres exerçant des fonctions d'organisation : des questeurs, des *curatores*, des *honorati*, des *praefecti*. Ces « préfets » résidaient dans la ville de Lyon, sans être nécessairement des citoyens. Ils exerçaient de nombreux métiers comme dans le domaine des constructions navales, du commerce de produits agricoles...<sup>434</sup> À la fin du deuxième siècle, Septime Sévère ordonna aux gouverneurs de province de supprimer tous les collèges jugés illicites (non autorisés), et de garder ceux qui avaient un caractère religieux.<sup>435</sup> Le but des collèges serait alors spécifiquement religieux, avec des buts bien précis : les prières, les cérémonies de la vie culturelle comme la lecture des textes sacrés (Écritures), et bien sûr l'organisation de la vie communautaire : baptême, mariage et enterrement. Si l'on revient au passage de Tertullien, le christianisme serait assimilé à l'un de ces collèges religieux. C'est la thèse classique que Théodore Mommsen mettait en avant pour expliquer son existence légale au sein de l'Empire. L'historien allemand affirmait que des collèges funéraires auraient été des sociétés de secours mutuel. Leur fonction serait d'assurer une sépulture honorable pour tous.<sup>436</sup> Le *corpus* serait un collège funéraire, un des nombreux *collegia funeraticia*. Cependant, il est à noter que Tertullien n'emploie jamais *collegium* pour désigner son collège, ce qui confirme cette idée de vocation religieuse. En effet, *collegium*

---

<sup>433</sup> Sur l'économie lyonnaise, voir l'article de J. Rougé, *Aspects économiques du Lyon antique, Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, 1977 : 47-63.

<sup>434</sup> Pour des compléments, on pourra se reporter à l'article de L. Cracco Ruggini, *Les structures de la société et de l'économie lyonnaises au II<sup>e</sup> siècle, par rapport à la politique locale et impériale, Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, 1977 : 65-91.

<sup>435</sup> Cette décision impériale a été conservée dans le *Digeste*, en 47, 22, 1. La République et l'Empire se méfiaient des associations privées (avec la volonté de les contrôler), et il n'y avait pas de réelle liberté d'association.

<sup>436</sup> T. Mommsen, *De collegiis et sodaliciis romanorum*, Kiel, 1843. On pourra aussi se reporter au travail de J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire romain d'occident*, Louvain, 1895-1900, 4 vol.

**Troisième partie**  
*Droit romain et transposition sémantique*

désigne des associations de gens modestes (affranchis, soldats, pèlerins voire esclaves), qui moyennant une cotisation mensuelle (*stips menstrua*) procurent à leurs membres :

- une aide en cas de maladie grave ou de voyage au loin ;
- des funérailles et une sépulture à leur décès.

Pour constituer un *collegium*, il faut obéir à certaines règles juridiques : trois membres sont nécessaires (un membre, *sodalis*<sup>437</sup>, ne pouvant faire partie de plusieurs collèges) ; il faut effectuer une réunion par mois. Le choix d'utiliser *corpus* confirmerait donc bien le caractère religieux et non professionnel du collège chrétien. Cependant, il ne dit pas clairement quelle est la nature ni la forme des liens juridiques ainsi créés. Le modèle des curies municipales lui sert de référence pour la construction d'un *ordo* (un ordre) et un peuple (*plebs* ; *ordo fidelium*). Mais au II<sup>e</sup> siècle, ces éléments d'organisation sont encore modestes, même si les Églises commencent à entretenir des liens par « la communion de paix, le nom de fraternité et les caractéristiques de l'hospitalité. »<sup>438</sup>

Or, pour Éric Rebillard<sup>439</sup>, ces collèges funéraires n'ont jamais existé car le versement d'une cotisation n'avait pas pour but exclusif d'assurer funérailles et sépulture aux membres du collège. On ne pourrait donc parler pour les chrétiens de « collègue funéraire ». <sup>440</sup>

Pour définir un collège, il faut prendre en compte plusieurs critères :

- des données professionnelles comme l'appartenance à un même métier ;
- des données géographiques (lieu de résidence par exemple) ;
- des données religieuses (de mêmes croyances et pratiques religieuses) ;

---

<sup>437</sup> *Sodales* désigne sous l'Empire les sénateurs desservant un culte à l'empereur divinisé (*divus*).

<sup>438</sup> *De praescriptione haereticorum*, XX, 7-9 : *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis.* (Traduction P. de Labriolle, « Sources chrétiennes », n.46, Paris, 1957).

<sup>439</sup> É. Rebillard, *Religion et sépulture (l'Église, les vivants et les morts)*, Paris, 2003. Voir surtout le chapitre 3 : 51-71.

<sup>440</sup> L'existence des cimetières chrétiens pose la question de leur existence juridique, notamment avant la reconnaissance officielle de la propriété ecclésiastique. Voir l'article d'É. Rebillard, *Les arae carthaginoises*, MEF, vol.108, 1996 : 175-189.

- la prise en charge des funérailles par les membres ;
- des manifestations de convivialité, avec diverses festivités, des réunions communes.

Les membres de ces collèges, comme le confirment les études sur Lyon, ne sont pas pauvres mais appartiennent à des classes sociales justes inférieures à celles des élites : artisans, commerçants. Les collèges sont un moyen pour obtenir une reconnaissance au sein de l'ordre social, mais ils ne substituent pas à la famille chrétienne. Pour cela, les Églises revendiquent le droit de se réunir (droit de *coire*) et donc d'exister. L'expression *corpus sumus* signifie cette volonté de trouver une forme légale pour les communautés permettant de se développer au sein de la société romaine. Cette Église possède les caractères des associations, mais elle a des spécificités propres : le caractère exclusif du culte chrétien ; un recrutement social plus large ; l'établissement des liens interrégionaux entre les différentes Églises.

Tertullien décrit les pratiques chrétiennes comme celles des collèges. Tout d'abord, la tenue régulière de réunions où l'apologiste utilise des termes issus du vocabulaire associatif (*coetus*, *congregatio*, *consortium*, *conuentus*), avec la mention du droit de réunion (*coire*) :

« Nous tenons des réunions et des assemblées pour assiéger Dieu par nos prières, en bataillon serré, si je puis ainsi dire. Cette violence plaît à Dieu. Nous prions aussi pour les empereurs, pour leurs ministres et pour les autorités, pour l'état présent du siècle, pour la paix du monde, pour l'ajournement de la fin. »<sup>441</sup>

Selon Charles Saumagne<sup>442</sup>, ces assemblées étaient souvent devenues permanentes car elles jouaient une fonction épiscopale, c'est-à-dire qu'elles assuraient la gestion et l'administration des Églises.

Puis la référence à la collecte, avec le versement mensuel à une caisse commune appelée *arca*. Ces redevances permettaient de payer les frais de sépulture d'un fidèle, mais aussi d'acheter des biens communs,

---

<sup>441</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 2 : *Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum quasi manu facta precationibus ambiamus orantes. Haec uis deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

<sup>442</sup> C. Saumagne, Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape » d'Afrique (248-258), Paris, 1975 : 18-19.

puisque l'Église pouvait désormais devenir propriétaire. En effet, en leur accordant « la licence d'être », les chrétiens pouvaient *corpus habere*, c'est-à-dire avoir des biens communs qui étaient gérés par un syndic appelé *actor* :

« Et s'il existe chez nous une sorte de caisse commune, elle n'est pas formée par une somme honoraire » versée par les élus, comme si la religion était mise aux enchères. Chacun paie une cotisation modique, à un jour fixé par mois, quand il veut bien, s'il le veut et s'il le peut. Car personne n'est forcé ; on verse librement sa contribution. C'est là comme un dépôt de la piété. »<sup>443</sup>

Enfin, Tertullien donne des précisions sur l'administration de ces collèges puisque leur présidence (*praesidere*) était confiée aux plus anciens appelés *seniores*.

Les différents arguments utilisés par notre auteur servent à démontrer que les chrétiens exerçaient des activités comparables aux collèges officiels, dans la mesure où ils constituaient un *corpus religionis causa*, c'est-à-dire où les membres pouvaient adresser des prières pour le salut et la santé de l'empereur. Ces vœux étaient un moyen permettant de mesurer le loyalisme des habitants de l'Empire, et de vérifier régulièrement l'attachement à la personne de l'empereur.

Le recours à ce droit d'association permet donc de lever toute ambiguïté juridique sur le statut des Églises. L'utilisation du terme *corpus* permet d'inscrire le christianisme dans une catégorie légale afin de ne pas tomber sous l'accusation de *factio*. Comme nous l'avons déjà évoqué, depuis l'affaire des Bacchanales, aucun rassemblement, aucune réunion, ne pouvait éviter dans l'esprit des autorités et du peuple l'idée de sédition, de *factio*. On peut rappeler ici tout le travail fait par Tertullien pour éviter cette qualification, notamment par l'emploi de *religio*. Mais, il est évident que la question de la participation aux cérémonies *pro salute imperatoris* posait des soucis aux chrétiens, d'autant plus qu'elles étaient vues comme de l'idolâtrie. Pourtant, même

---

<sup>443</sup> *Apologeticum*, XXXIX, 5: *Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res dei constat. Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die, uel cum uelit et si modo uelit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert.* (Traduction J.-P. Waltzing, Paris, CUF, 1929).

si des chrétiens ont accepté de mourir pour leur foi, notamment en Afrique, il est bien clair que beaucoup ont accepté de sacrifier, provoquant des polémiques<sup>444</sup> au sein des Églises au sujet de « ceux qui sont tombés » (*lapsi*). Certains, dont Tertullien, ont eu une attitude inflexible, répétant l'impossible conciliation entre le christianisme et le monde. D'autres, au contraire, préparaient à une entente harmonieuse avec la cité voire prenaient la défense de la *romanitas*. Enfin, un grand nombre est guidé par des sentiments de crainte et donc de ne pas se distinguer de l'ensemble du corps social.

Durant le règne de Dèce, en 249, l'État a publié un édit entraînant une sévère répression envers les chrétiens, puisqu'il prescrivait à tous les habitants de manifester leur piété par un sacrifice (*supplicatio*). Les autorités délivraient un certificat de sacrifice (*libellati*) attestant du loyalisme de la personne.

À ce titre, certains *lapsi* tentèrent de détourner la loi en achetant leur certificat auprès d'un magistrat. Il suffisait d'un pot de vin et d'une petite somme d'argent pour facilement corrompre un représentant de l'État. Ce sont les *libellatici*. Les autres *lapsi* peuvent être classés entre deux catégories :

- ceux qui ont sacrifié (*sacrificati*), acceptant de boire le vin de l'oblation ;
- ceux qui brûlé de l'encens devant les images divines de l'empereur, appelés *thurificati*.

Tertullien n'utilise pas le terme de *lapsi*<sup>445</sup> pour désigner des chrétiens qui auraient renié leur foi. Dans l'ensemble des « écrits catholiques », il emploie à une seule reprise le mot *desertor* pour les chrétiens qui ont abandonné leur foi, et qui ont fui en temps de persécution.

Il est à noter que l'apostat<sup>446</sup> (*apostata*) concerne uniquement les chrétiens qui se sont convertis à l'hérésie, que ce soient les sectes

---

<sup>444</sup> L'influence du montanisme explique une certaine forme d'intransigeance au sujet des *lapsi*. Voir sur ce sujet l'article de H. Kraft, *Les martyrs de Lyon et le montanisme, du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, 1977 : 233-247.

<sup>445</sup> Il semble que ce soit Cyprien de Carthage qui a utilisé pour la première ce terme de *lapsi*, notamment lors de la persécution de Dèce. Dans ses *Lettres (Epistula, XIV, 2)*, il évoque « ceux qui ont failli », et qui doivent faire pénitence (*lapsorum poenitentia reformetur*).

<sup>446</sup> Le mot *apostata* n'est employé qu'à deux reprises pour nommer ceux qui se sont convertis à l'hérésie. Ce sont des chrétiens accusés d'apostasie, à l'égard de la société juive et païenne. Il désigne ceux qui ont renié la foi ou la discipline de foi chrétienne ; ou ceux qui ont adhéré à une secte hérétique (gnostique).

gnostiques ou les disciples de Marcion. Tertullien transpose un mot issu de la langue militaire, le « déserteur » pour désigner ces chrétiens qui ont fui. En effet, les juridictions militaires condamnaient souvent à la peine capitale celui qui s'est enfuit de la cohorte à laquelle il était rattachée. Mais, l'unique emploi de *desertor* montre que notre auteur préfère mettre en avant le martyr, qui est le modèle du parfait chrétien. Au cours de sa période montaniste, son rigorisme intransigeant l'amena à porter davantage ses attaques contre les *lapsi*, glorifiant encore plus ceux qui rejettent l'idolâtrie, et qui meurent en martyr. Selon l'apologiste, les persécutions accentuent encore davantage ce sentiment identitaire, avec l'apologie de ces martyres. La littérature martyriale, les actes glorieux mis en avant, sont une réponse justificative aux accusations d'incivisme. Ces apologies montrent au contraire des gens fidèles à leurs principes, contrairement aux païens qui privent les chrétiens de leur liberté, de leurs lieux de cultes... Le pouvoir romain, en s'attaquant aux Églises, en brûlant les Livres, avait une attitude jugée bien peu civique. Le martyr est donc la forme la plus spectaculaire de refus ou de rupture politique et sociale, qui pourrait précéder le monachisme ou l'ascèse.





# **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Les écrits « catholiques » de Tertullien nous fournissent de précieuses informations sur les origines et la construction de l'Église dite primitive. Le droit romain, les questions juridiques sont au cœur de la réflexion apologétique du polémiste africain. En effet, même si nous ne pouvons affirmer avec certitude qu'il est lui-même un juriste, il connaît le droit romain et l'utilise de manière précise afin de le mettre au service de sa religion. Les instruments, les modes de raisonnement, le vocabulaire spécifique de la réflexion juridique romaine, sont utilisés dans une dimension théologique et disciplinaire propre au christianisme.

L'utilisation de la méthode de l'*index thématique* nous a d'abord permis de faire apparaître, au point de vue statistique, certains choix de vocabulaire. Tertullien, lorsqu'il parle du christianisme, de son Église, de ses coreligionnaires, choisit des termes bien précis, qu'il emprunte pour partie au lexique des jurisconsultes et des avocats romains. De même, il prend soin de ne pas trop utiliser certaines dénominations, avec le souci permanent de ne pas se faire piéger par un mot qui pourrait être repris ensuite comme preuve à charge par les autorités instituées.

Ces choix lexicaux traduisent un ensemble de préoccupations juridiques, afin d'inscrire le christianisme dans une des catégories de la société romaine. Tertullien pose ainsi les bases d'une véritable identité chrétienne, construite dans le cadre des institutions, des normes juridiques, des valeurs de l'Empire. Le christianisme, même s'il affirme sa nouveauté et son originalité par rapport aux autres cultes, n'est pas une création *ex nihilo*. Au V<sup>e</sup> siècle, alors que l'Empire a abandonné ses propres cultes, Augustin, dans son traité « De la doctrine chrétienne », explique les raisons de la victoire du christianisme et de la réussite des Églises :

« Le christianisme avait su emporter les vases d'or et d'argent de ses adversaires pour les utiliser à sa façon. »

Les chrétiens, dont Tertullien, n'ont pas hésité à recourir au vocabulaire, aux concepts juridiques, issus du monde de la romanité. Ils pouvaient donc les utiliser, sans pour autant renier les valeurs morales, les principes théologiques de la nouvelle *religio*. Ainsi, en tant

que premier auteur latin chrétien, il a travaillé la langue, les mots pour les transposer dans un autre domaine : celui de sa foi. Il s'agit d'une véritable transposition puisque le mot prend une nouvelle charge sémantique en devenant chrétien. On pourrait parler ici d'une « resémantisation » du vocabulaire au profit de son Église.

Être une communauté reconnue légalement, avoir une identité reposant sur des valeurs propres, la normalisation des règles de vie et de foi, sont des réalités que les chrétiens cherchent à atteindre. Le christianisme n'est en effet qu'un courant religieux parmi d'autres, au sein d'un Empire multiculturel. Tertullien, par ses écrits, participe à cette construction progressive d'une identité chrétienne puisqu'il en définit certains critères.

La théologie, l'ecclésiologie se sont élaborées autour d'un concept fondamental pour les chrétiens, qui est celui de la « communion » (*koinonia*).<sup>447</sup> Cette communauté suppose une adhésion personnelle, voire même une incorporation au Christ (l'Église étant la tête de ce corps). Contrairement aux autres cultes dont la religion romaine, la participation à un rituel collectif ne suffit plus car la notion d'engagement personnel prédomine au travers d'un contrat avec Dieu (*fides*). Ainsi, « être chrétien », c'est affirmer des spécificités qui sont reconnues comme un modèle communautaire et identitaire commun. Il faut en effet rappeler que l'identité, moyen de distinguer un individu, n'est devenue personnelle qu'assez tardivement. La première identité est conçue pour distinguer un individu, relégué derrière son identité communautaire. Jusqu'au II<sup>e</sup> siècle, l'identité personnelle ne s'exprimait pas de manière unitaire, mais se définissait de façon collective.<sup>448</sup> C'est la rencontre entre la philosophie grecque (notamment le stoïcisme) et la religion chrétienne, qui permet l'émergence d'une définition nouvelle de l'identité plus personnelle. L'individu devient alors une entité juridique et civique à part entière, capable de se désolidariser de son appartenance communautaire. L'identité devient une sorte de valeur irréductible à chacun.

---

<sup>447</sup> Voir l'article de M.-Fr. Baslez, *Communautés sans communautarisme. Les premiers chrétiens dans la cité*, Paris, 2007 : 629-639.

<sup>448</sup> Sur cette question, on pourra consulter les ouvrages de J.-P. Vernant, « *L'individu, la mort, l'amour. » Soi même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989 ; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome III, *Le souci de soi*, Paris, 1984 ; *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Études réunies par C. Müller et F. Prost, coll. « Histoire ancienne et médiévale », n.69, Paris, 2002.

C'est pour faire face à ce changement majeur que Tertullien met en avant cette dimension communautaire et identitaire, au travers de l'emploi massif de *nos, christianus...* ; et aussi par une absence volontaire de noms propres contemporains.

L'utilisation du droit romain, réinvesti dans le champ chrétien, lui permet de définir quelles sont les normes et valeurs qui organisent les Églises, les croyances, les rites, les relations entre les fidèles... Tertullien, durant cette période « catholique », définit sept critères de l'orthodoxie chrétienne, et il les oppose aux Églises hérétiques accusées de prôner une déviation de la foi (hétérodoxie) :

<p><b>Les critères objectifs définissant la foi « catholique »</b></p>	<p><b>Être chrétien, c'est reconnaître par un acte d'engagement personnel :</b></p>
<p><b>Respecter la fidélité envers Dieu</b></p>	<p>La foi se définit comme un contrat entre le chrétien et Dieu (sur le modèle de la <i>fides</i> romaine).                      La fidélité s'applique à une Vérité révélée.                      La mort du Christ scelle une nouvelle alliance entre Dieu et les croyants.                      Le baptême est le premier acte d'un engagement personnel, mettant en avant la fidélité future du chrétien : il devient un fidèle (<i>fidelis</i>) de sa communauté.</p>
<p><b>Accepter une dépendance spirituelle envers Dieu et l'Église</b></p>	<p>Le chrétien est au service de Dieu et de sa communauté : il est désormais un serviteur, dans le cadre d'une soumission et d'une dépendance spirituelle totale (<i>servus dei</i>).                      La reconnaissance de la servitude du péché.                      L'opposition entre le service du péché et celui de Dieu.                      La nécessité de se « dépouiller envers l'autre » (kénose).                      La dépendance est source de salut : c'est la condition nécessaire pour atteindre la « Cité de Dieu ».</p>
<p><b>Accepter des valeurs morales communes</b></p>	<p>Sur le plan social et communautaire : la charité, l'entraide, la fraternité, la solidarité, la pénitence, la patience, le courage.                      Sur le plan des relations au sein du couple chrétien : la chasteté, la pudicité, la continence.</p>

Conclusion

<p><b>Les critères objectifs définissant la foi « catholique » (suite)</b></p>	<p><b>Être chrétien, c'est reconnaître par un acte d'engagement personnel :</b></p>
<p><b>Reconnaître en l'Église la mère et la « maîtresse » de tous les chrétiens</b></p>	<p>L'Église est en filiation directe avec les apôtres : elle est apostolique, romaine, universelle ; et de Dieu. L'unité de l'Église résulte de la foi transmise par les apôtres, notamment Paul de Tarse.</p> <p>L'Église est l'assemblée des chrétiens et elle affirme être la communauté : c'est la congrégation.</p> <p>Le Christ, l'Église, les chrétiens forment un même « corps » (un corps mystique dont l'<i>ecclesia</i> est la tête).</p> <p>L'Église est la mère « nourricière », universelle : celle qui engendre la foi.</p>
<p><b>Reconnaître la vérité des Écritures, sources uniques de la foi</b></p>	<p>Les chrétiens ont la possession des Écritures ; les hérétiques ne peuvent en discuter (fin de non recevoir, <i>praescriptio</i>).</p> <p>Elles sont la Vérité révélée, la source unique de foi des chrétiens.</p> <p>Les Écritures fixent le référent dogmatique et disciplinaire : la règle (<i>regula fidei</i>) ; la discipline (<i>disciplina fidei</i>)</p> <p>Les Écritures sont vues comme un patrimoine de l'Église.</p> <p>La doctrine est indissociable des Écritures.</p>
<p><b>Former une communauté confraternelle : la <i>familia dei</i></b></p>	<p>Les chrétiens sont frères et sœurs d'une même et seule communauté.</p> <p>Une nouvelle conception de la fraternité humaine (universalité du christianisme).</p> <p>La fraternité dérive de l'union à Dieu, de la soumission à sa volonté : l'amour de Dieu.</p> <p>Une nouvelle définition du mariage et des rapports au sein du couple : une dimension eschatologique et la mise en avant de l'asexualité.</p>

<p><b>Les critères objectifs définissant la foi « catholique » (suite)</b></p>	<p><b>Être chrétien, c'est reconnaître par un acte d'engagement personnel :</b></p>
<p><b>Rechercher de façon permanente le salut : la double citoyenneté chrétienne</b></p>	<p>Les chrétiens, le nouveau peuple de Dieu. La dimension eschatologique de la citoyenneté chrétienne : une élite spirituelle. L'exaltation du martyr, comme source d'accession au salut : la sainteté. Le martyr est un second baptême, le jour d'une renaissance (<i>dies natalis</i>).</p>

**Tableau n.12 : les critères de la foi catholique selon Tertullien**

Au V<sup>e</sup> siècle, vers 435, Vincent de Lérins rédige le *Commonitorium*, traité utilisé par les autorités ecclésiastiques comme *criterium* des vérités dogmatiques.<sup>449</sup> Le texte se situe au niveau des règles de l'orthodoxie de la foi, et nous apparaît dans la continuité du travail engagé par Tertullien. Comme l'a montré René Nouailhat, l'efficacité de ce texte repose sur le fait qu'il se présente comme une sorte de grammaire donnant les règles du discours chrétien. Cette régulation fonctionne sur le modèle des codes de droit romain, et qui permet de définir ce qui est du domaine de l'orthodoxie ou non :

« Construction rationnelle qui rend possible l'expression des différents discours et qui garantit leur « label » d'orthodoxie ; construction politique aussi, dans la mesure où ce dispositif donne un formidable pouvoir à ceux qui exercent le contrôle de cette autorité doctrinale. »<sup>450</sup>

Les écrits de Tertullien témoignent d'un véritable enjeu de pouvoir, de la volonté de construire une nouvelle hiérarchisation politique

<sup>449</sup> Pour des compléments, voir l'ouvrage de R. Nouailhat, *Saints et patrons*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

<sup>450</sup> R. Nouailhat, *Histoire des religions. La genèse du Christianisme de Jérusalem à Chalcédoine*, Paris, Le Cerf, 1997 : 195.

et religieuse. Ainsi, l'empereur n'apparaît plus comme *divus* mais comme le subordonné de Dieu. Il n'aurait donc en aucun cas un caractère divin :

« Cette position allait en plein contre l'esprit du temps avec le développement de la divinisation en Orient ». <sup>451</sup>

Désormais, l'autorité politique n'est plus absolue car Dieu et l'ordre politique ne sont plus placés sur un même plan. En effet, les Églises, dans leur attente de la Parousie, ne se placent plus dans une soumission totale au pouvoir politique impérial.

Dans l'*Épître à Diognète*, les chrétiens se considèrent comme les « âmes du monde », c'est-à-dire que leur appartenance au Christ fait d'eux les citoyens d'une autre patrie :

« C'est pourquoi ils surpassent le monde dans leur être et leur âge, comme l'âme surpasse le corps. » <sup>452</sup>

Ce passage postule l'existence d'un royaume étranger au territoire de Rome, alors considéré comme universel. Cette véritable conscience politique chrétienne (la *politeia*) inclut donc l'existence d'un « ailleurs », qui dépasserait les valeurs, le droit, la géographie territoriale de l'Empire. Ce royaume a eu une fonction différente puisqu'elle est essentiellement prophétique. La *politeia* met en œuvre une critique du pouvoir et de la réalité politique, mais elle définit un principe eschatologique, celui d'atteindre la « Cité de Dieu » ; et ensuite l'idéal du parfait chrétien : la sainteté. <sup>453</sup>

Dans ce contexte des deux premiers siècles, ces questions d'identité sociale et politique deviennent très importantes car elles remettent en cause finalement l'unité de l'Empire. Les communautés chrétiennes sont considérées comme des agents perturbateurs, particulièrement nuisibles en raison de leurs nombreuses et diverses oppositions au pouvoir, aux manifestations de la citoyenneté romaine. Il y a le risque d'un éclatement de l'unité impériale, d'une fragmentation de l'*unitas reipublicae*. C'est le modèle impérial, y compris dans sa dimension territoriale (les frontières) qui est remis en cause.

---

<sup>451</sup> J.-M. Hornus, *Étude sur la pensée politique de Tertullien*, RHPR, Paris, 1958 : 14.

<sup>452</sup> H.-I Marrou, *Lettre à Diognète*, Paris, « Sources chrétiennes », n.33, 1951 (chapitres V-VI).

<sup>453</sup> Sur la naissance d'une *politeia* chrétienne, voir le livre de G. Guyon, *Le choix du royaume, la conscience politique chrétienne de la cité (Ier - IVe siècle)*, Paris, 2008 : 69-141.

Le chrétien doit alors :

- soit accepter les lois de Rome et se fondre dans le consensus politique, avec le risque de perdre les spécificités propres à sa religion ;
- soit s'enfermer dans une sorte de « communautarisme » interdisant toute action dans le « siècle », c'est-à-dire le rejet de toute participation sociale.

Pourtant, l'autorité de l'empereur n'est pas toujours contestée<sup>454</sup> car elle devient le reflet de la volonté divine, et il est un garant de paix et de sécurité :

« Voyez donc si le dispensateur des royaumes n'est pas celui-là de qui relèvent et la terre, soumise aux rois, et les hommes mêmes qui en sont les rois; voyez si celui qui règle la vicissitude des empires et qui assigne à chacun son temps dans le cours des siècles, n'est pas celui-là qui exista avant le temps et qui de la somme des siècles a fait le temps ; voyez si celui qui, à son gré, élève ou abaisse les États ?, n'est pas celui qui régnait jadis sur le genre humain, alors qu'il n'y avait pas encore de cités ? »<sup>455</sup>

Cependant, l'imminence de la Parousie, de l'Apocalypse ne remet pas en cause la croyance en la pérennité de l'Empire, car il est vu comme le seul obstacle à la manifestation de l'Antéchrist. Ainsi, l'adhésion de Tertullien se réalise car il revendique le progrès de la civilisation impériale, ainsi que sa prospérité. Les chrétiens ont eu besoin d'un Empire solide, car il est certain que la structure politique de l'État romain leur a permis de faciliter la transmission et la diffusion du message évangélique. L'Empire est avant tout un immense espace unifié politiquement, mais surtout c'est un vaste domaine culturel et linguistique. Il est vite apparu, malgré les périodes de tensions et de persécutions, comme un auxiliaire objectif du christianisme puisqu'il lui fournit l'espace indispensable à sa croissance. Ces différents éléments mettent en avant la nécessité de trouver un point d'équilibre entre la

---

<sup>454</sup> Cette conviction est forte chez Tertullien, et elle trouve son origine chez Paul. L'Empire retient ou empêche les manifestations de l'Antéchrist.

<sup>455</sup> *Apologeticum*, XXVI, 1 : *Videte igitur, ne ille regna dispenset cuius est et orbis qui regnatur et homo ipse qui regnat; ne ille vices dominationum ipsis temporibus in saeculo ordinarit, qui ante omne tempus fuit et saeculum corpus temporum fecit; ne ille civitates extollat aut deprimat, sub quo fuit sine civitatibus aliquando gens hominum !* (Traduction J.-P. Waltzing, CUF, Paris, 1929).



Cité terrestre et celle de Dieu. La solution est sans nul doute celle prônée par l'Empire de Constantin, dans lequel le pouvoir politique et la société religieuse ont des liens très étroits. En effet, suite aux dernières persécutions, particulièrement violentes, de Dioclétien et Maximin Daia, succéda, avec l'arrivée au pouvoir de l'empereur Constantin (312-324), un régime favorable à la religion chrétienne. Il multiplia les privilèges pour ses évêques et ses clercs, et chercha à s'inspirer dans sa législation, sinon dans sa pratique administrative, des principes chrétiens. Les bénéficiaires de ce changement inattendu ne purent s'empêcher de l'interpréter comme une réalisation, ou du moins un début de réalisation de l'espérance eschatologique, la victoire de Constantin s'identifiant au triomphe même de Dieu. Ce sentiment est d'ailleurs bien exprimé par les théologiens de la cour constantinienne, Lactance ou Eusèbe de Césarée.<sup>456</sup> D'une part, le monde chrétien s'identifiait pratiquement avec l'Empire romain, face aux peuples barbares et à l'empire rival des Sassanides qui, ayant adopté le mazdéisme comme religion d'État, restait hostile au christianisme ; d'autre part, avec les fils et successeurs de Constantin, le caractère officiellement chrétien de cet Empire s'affirme de plus en plus et la cité chrétienne tend par suite à revendiquer pour elle les privilèges de la « Cité de Dieu », sinon à s'identifier théoriquement, idéalement, idéologiquement à elle. Cela permet au fidèle d'adhérer aux valeurs politiques sans perdre sa foi ; les autorités, quant à elles, peuvent continuer à œuvrer avec toute liberté d'action (la foi n'est plus une entrave irréductible).

---

<sup>456</sup> Eusèbe de Césarée, dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 39, 12), combat d'ailleurs ce millénarisme des chrétiens, et critique les interprétations littérales de l'*Apocalypse*. Il défend l'installation de l'Empire chrétien.



## BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE<sup>457</sup>

### Sources

#### Écrits canoniques

*La Sainte Bible*, traduite sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, Le Cerf, 1955.

*Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Le Cerf, 1972.

*Vetus latina, Die Reste der Aelaeinischen Bibel*, Freiburg, 1949 et s.

#### Œuvres de Tertullien

##### Éditions latines de référence :

*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, 3 vol., Vindobonae, 1890-1906 ; 2 vol., 1939-1942.

*Corpus christianorum, Series Latina*, 2 vol., Turnhout, Brepols, 1954.

##### Édition complète traduite en français :

E.-A. de Genoude, *Tertullien, Œuvres complètes*, traduction française, trois volumes, Paris, 1852.

##### Éditions traduites en français et commentées :

##### Ouvrages de la période « catholique » (197-208)

*Apologétique*, texte établi et traduit par J.-P. Waltzing, C.U.F., Paris, Les Belles Lettres, 1929.

*Le baptême*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par R. F. Refoulé, « Sources chrétiennes », n.35, Paris, Le Cerf, 1952, éd. revue et corrigée en 2008.

*À son épouse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Ch. Munier, « Sources chrétiennes », n.273, Paris, Le Cerf, 1980.

---

<sup>457</sup> Les abréviations retenues sont celles de l'*Année Philologique*.

*Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par F. Chapot, « Sources chrétiennes », n.439, Paris, Le Cerf, 1999.

*Aux martyrs*, traduction par L. Réau, dans « Connaissance des Pères de l'Église », n.71, Paris, Nouvelle Cité, 1998 : 17-21.

*Aux nations* (livre I), introduction, texte, traduction et commentaire par A. Schneider, Rome, *Bibliotheca helvetica romana*, 1968.

*De la patience*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par J.-Cl. Fredouille, « Sources chrétiennes », n.310, Paris, Le Cerf, 1984, édition revue et corrigée en 1999.

*La pénitence*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ch. Munier, « Sources chrétiennes », n.316, Paris, Le Cerf, 1984.

*De la prescription des hérétiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. de Labriolle, « Sources chrétiennes », n.46, Paris, Le Cerf, 1957.

*Les spectacles*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par M. Turcan, « Sources chrétiennes », n.332, Paris, Le Cerf, 1986.

Ouvrages de la période « montaniste » (208-218)

*La chair du Christ*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par J.-P. Mahé, « Sources chrétiennes », n.216, 217, Paris, Le Cerf, 1975.

*Exhortation à la chasteté*, introduction, texte critique, commentaire de Cl. Moreschini, traduction par J.-Cl. Fredouille, « Sources chrétiennes », n.319, Paris, Le Cerf, 1985.

*Contre Marcion*, introduction, texte critique, traduction et notes par R. Braun, « Sources chrétiennes », n.365, 368, 399, 456, Paris, Le Cerf, 1990-2001.

*Contre Marcion* (livre V), texte critique par Cl. Moreschini, introduction, traduction et commentaire de R. Braun, « Sources chrétiennes », n.483, Paris, Le Cerf, 2004.

*Le mariage unique*, introduction, texte critique, commentaire de P. Mattei, « Sources chrétiennes », n.343, Paris, Le Cerf, 1988.

*La pudicité*, introduction et commentaire de Cl. Micaelli, texte critique et traduction de Ch. Munier, « Sources chrétiennes », n.394, 395, Paris, Le Cerf, 1993.

*De la résurrection des morts*, texte traduit par M. Moreau, introduction, analyse, notes par J.-P. Mahé, dans le n.15 de la collection « Les Pères dans la foi », Paris, édition Migne, 1980.

*Contre les Valentiniens*, introduction, texte critique, traduction et commentaire de J.-Cl. Fredouille, « Sources chrétiennes », n.280, 281, Paris, Le Cerf, 1980.

*Le voile des vierges*, introduction et commentaire par É. Schulz-Flügel, traduction par P. Mattei, « Sources chrétiennes », n.424, Paris, Le Cerf, 1997.

*Le manteau*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. Turcan, « Sources chrétiennes », n.583, Paris, Le Cerf, 2007.

Édition traduite en anglais :

E. Evans, *Tertullian's Tract on the Prayer*, London, SPCK, 1953.

Œuvres des auteurs chrétiens utilisées

Arnoobe de Sicca, *Contre les gentils*, livre I, traduction d'H. Le Bonnier, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Aristide d'Athènes, *Apologie*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par B. Pouderon, M.-J. Pierre, B. Outtier, M. Guiorgadze, « Sources chrétiennes », n.470, Paris, Le Cerf, 2002.

Augustin, *La Cité de Dieu*, édition annotée par G. Bardy, Paris, éditions Bordas, 1949.

Augustin, *Œuvres de saint Augustin, La doctrine chrétienne*, texte critique du CCL, revu et corrigé ; introduction et traduction de M. Moreau ; annotation et notes complémentaires d'Is. Bochet et G. Madec, Turnhout, Brepols, 1997.

Augustin, *Œuvres complètes*, éditées sous le titre *Bibliothèque Augustiniennes*, vol. 1 à 74b, Paris, DDB, 1949-1998.

Cyprien, *Correspondance*, tome IV, Lettres LXXI-XCV, CUF, texte établi et traduit par J. Labourt, 2e tirage revu et corrigé par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Cyprien, *Correspondance*, tome II, Lettres XL-LXXXXI, texte établi et traduit par le chanoine Bayard, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, texte, traduction et notes par G. Bardy, « Sources chrétiennes », n.31, Paris, Le Cerf, 1952.

Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, texte, traduction et notes par B. Botte, « Sources chrétiennes », n.11, Paris, Le Cerf, 1946.

Ignace d'Antioche, *Lettres*, texte, introduction, traduction et notes par T. Camelot, « Sources chrétiennes », n.10, Paris, Le Cerf, 1969.

Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et commentaire par A. Rousseau, « Sources chrétiennes », n.406, Paris, Le Cerf, 1995.

Jérôme, *Gli Vomini illustri (Des hommes illustres)*, édition et traduction italienne d'A. Ceresa-Gastelo, Florence, Nardini, coll. « Biblioteca patristica », 1988.

Jérôme, *Lettres*, texte établi et traduit par J. Labourt, 8 vol., CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1949-1963.

Justin, *Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction et commentaire, « Paradosis » 47, *Academic Press Fribourg*, Fribourg (Suisse), Éditions Saint-Paul, 2004.

Lactance, *De la mort des persécuteurs*, introduction, texte critique, traduction et commentaires de J. Moreau, « Sources chrétiennes », n.39, Paris, Le Cerf, 1954.

Lactance, *Institutions divines*, livre II, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, « Sources chrétiennes », Paris, n.337, Le Cerf, 1987.

Lactance, *Institutions divines*, livre IV, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, « Sources chrétiennes », n.377, Paris, Le Cerf, 1992.

*La Didachè*, dans les « Écrits des Pères apostotoliques », introduction de D. Bertrand, Paris, Le Cerf, 1990.

*Lettre à Diognète* (auteur anonyme), introduction, édition critique, traduction et commentaires de H.-I. Marrou, « Sources chrétiennes », n.33, Paris, Le Cerf, 1952.

Minucius Felix, *Octavius*, texte établi et traduit par J. Beaujeu, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2<sup>e</sup> tirage revu et corrigé, 1974.

Origène, *Traité des principes* (livres III et IV), introduction, texte critique de la *Philocalie* et de la version de Ruffin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, « Sources chrétiennes », n.268, Paris, Le Cerf, 1980.

*Passion de Perpétue et Félicité*, suivi de « Actes », introduction, texte critique, traduction et index par J. Amat, « Sources chrétiennes », n.417, Paris, Le Cerf, 1996.

Polycarpe de Smyrne, *Martyre (prière de Saint Polycarpe)*, texte, introduction, traduction et notes par T. Camelot, « Sources chrétiennes », n.10, Paris, Le Cerf, 1969.

Vincent de Lérins, *Commonitorium*, édition R. Deleulenaere, CC, SL 64, 1985.

### Ouvres des auteurs païens utilisées

Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, livres V-X, livres XI-XV, texte établi et traduit par R. Marache, CUF, coll. Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1978-1989.

Cicéron, *Discours*, tome VIII, *Pour Cluentius*, texte établi et traduit par P. Boyancé, CUF, n.143, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Cicéron, *La nature des Dieux*, traduction par C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Cicéron, *Traité des lois*, texte établi et traduit par G. de Plinval, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Cicéron, *La république*, tome II (livres II-VI), texte établi et traduit par E. Bréguet, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Cicéron, *Correspondances*, « Lettres à Atticus », tome I (lettres I-LV), texte établi et traduit par L. A. Constans, CUF, n.79, Paris, Les Belles Lettres, 7<sup>e</sup> tirage, 2002.

Florus, *Histoire romaine*, texte établi et traduit par P. Jal, « Œuvres », tomes I et II, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Hésiode, *Les travaux et les jours*, traduction de P. Brunet, commentaires de M.-Ch. Leclerc, « La Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier, Le Catalogue des femmes (fragments), Autres fragments suivis de « La dispute d'Homère et d'Hésiode », Paris, Le Livre de Poche, 1999.

## Bibliographie

Pline le Jeune, *Lettres*, texte établi et traduit par M. Durry, CUF, coll. G. Budé, 3<sup>e</sup> tirage revu et corrigé, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Plutarque, *Œuvres morales, questions romaines*, texte établi et traduit par J. Sirinelli et A. Philippon, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Suétone, *Vie des douze Césars*, texte établi et traduit par H. Ailloud, CUF, coll. G. Budé, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Les Belles lettres, 1961.

Tacite, *Annales*, texte établi et traduit par H. Goelzer, CUF, coll. G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

## Sources juridiques

### - *Corpus Iuris Civilis*

Tome I, *Digesta Institutiones*, édition P. Krueger et Th. Mommsen, Berlin, 1872, réimpression, Berlin, Weidmann, 1988.

Tome II, *Codex Iustinianus*, édition P. Krueger, Berlin, 1877, réimpression, Berlin, Weidmann, 1988.

Tome III, *Novellae*, édition R. Schoell et W. Kroll, Berlin, 1875, réimpression, Berlin, Weidmann, 1988.

*Justinian's Institutes*, traduction anglaise des *Institutes* par P. Birks et G. Mac Leod, Londres, Duckworth, 1987.

### - Code Théodosien

*Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, édition Th. Mommsen, 3 vol., Berlin, 1905. Traduction française du livre XVI par E. Magnou-Mortier (coord.), *Le code Théodosien (livre XVI) et sa réception dans le royaume des Francs jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle*, coll. « Sources canoniques », n.2, Paris, Le Cerf, 2002.

- Gaius, *Institutes*, texte établi et traduit par J. Reinach, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

## Orientations bibliographiques

R. Braun, F. Chapot, S. Déléani, F. Dolbeau, J.-Cl. Fredouille, P. Petitmengin, *Chronica Tertulliana et Cypriana*, 1975-1994, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1999.

## **Instruments de travail**

A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1967.

*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, sous la direction d'A. Di Bernadino, Paris, Le Cerf, 1990, 2 volumes.

J.-P. Dunand, *Terminologie juridique romaine*, publication de la faculté de droit et de sciences économiques de Neuchâtel, 2002.

M. Feuillet, *Vocabulaire du christianisme*, coll. « Que sais-je ? », n.3562, Paris, PUF, 2001.

G. Claesson, *Index Tertullianus*, trois volumes, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1974.

J.F. Kelly, *Dictionnaire du christianisme ancien* (traduit par J.D. Berger), Turnhout, Brepols, 1994.

*Le Grand Dictionnaire de la Bible*, sous la direction d'A. T. Desmond, Paris, Excelsis, 2004.

J.-H. Michel, *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes, des historiens*, deux fascicules, Centre de droit comparé et d'histoire du droit, Université libre de Bruxelles, 1998.

J.-H. Michel, *Institutions romaines* (suivi des fragments des *Douze Tables*), *Les cahiers du CeDop*, Université libre de Bruxelles, 2001.

## **Études générales sur l'histoire de l'Empire romain**

Sur l'histoire politique, économique et sociale de l'Empire romain :

M. Christol, *L'Empire Romain du III<sup>e</sup> siècle (192-325 apr. J.-C.)*, Paris, éditions Errance, 1997.

P. Garnsey, R. Saller, *L'Empire romain. Économie, société, culture*, coll. « Textes à l'appui/histoire classique », Paris, édition La Découverte, 1999.

L. Cracco Ruggini, *Les structures de la société et de l'économie lyonnaises au II<sup>e</sup> siècle, par rapport à la politique locale et impériale*, *Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, éditions du CNRS, 1977 : 65-91.

T. Mommsen, *De collegiis et sodaliciis romanorum*, Kiel, *libraria schwersiana* 1843.

J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, École française de Rome, éditions de Boccard, 1988.

P. Petit, *La Crise de l'Empire (des derniers Antonins à Dioclétien, 161-284)*, *Histoire générale de l'Empire Romain*, tome II, Paris, Le Seuil, 1978.



## Bibliographie

J. Rougé, *Aspects économiques du Lyon antique, Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, éditions du CNRS, 1977 : 47-63.

J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire romain d'occident*, Bruxelles-Louvain, 1895-1900, 4 vol.

### Sur la religion romaine :

J. Bayet, *La Religion romaine, Histoire politique et psychologique*, coll. « Petite bibliothèque Payot », Paris, Payot, 1976.

R. Beare, *The meaning of the oath by the safety of the roman Emperor*, *American journal of philology*, n.99, 1978 : 32-50.

M. Le Glay, *La religion romaine*, Paris, Armand Colin, 1991 (4<sup>e</sup> édition).

M. Le Glay, *Le culte impérial à Lyon. Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, éditions du CNRS, 1977 : 19-31.

R. Turcan, *Religion romaine : les dieux, le culte*, coll. *Iconography of religions*, Paris, Broché, 1988.

J. Scheid, *Les Frères Arvales, recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris, PUF, 1975.

J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine : Le délit religieux dans la cité antique*, Collection de l'école française de Rome, n.48, 1981 : 117-171.

V. Saxer, *L'apologie au Sénat du martyr romain Apollonius*, MEFRA, 1984-2 : 1017-1038.

R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, De Boccard, 1982.

R. Schilling, *Dea Dia dans la liturgie des frères Arvales*, « Hommages à Marcel Renard », coll. *Latomus*, édité par J. Bibauw, Bruxelles, 1969 : 675-679.

### Sur l'histoire de l'Afrique romaine :

F. Decret, M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*, Paris, Payot, 1981.

C. Hugoniot, *Rome en Afrique, de la chute de Carthage à l'invasion vandale*, Paris, Flammarion, 2000.

Y. Le Bohec, *Histoire de l'Afrique romaine (146 avant J.-C.- 439 après J.-C.)*, Collection « Antiquité-synthèses », Paris, Éditions Picard, 2005.

C. Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine, les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari, Edipuglia, 2001.

G.-C. Picard, *Civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, Études augustiniennes, 1990.

## Études générales sur l'histoire de l'Église

Histoire du christianisme ancien :

- A. Von Harnack, *Geschichte der altchristlichen litteratur*, Leipzig, édition J.-C. Hinrichs, 1882.
- M.-Fr. Baslez, *Bible et Histoire : judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998.
- M.-Fr. Baslez, *Communautés sans communautarisme. Les premiers chrétiens dans la cité*, Revue Études, tome n.407, n.6, Paris, 2007 : 629-639.
- J. Daniélou, *l'Église des premiers temps*, Paris, Le Seuil, 1985.
- B. Delorme, *Le christ grec. De la tragédie aux évangiles*, Paris, Bayard, 2009.
- Paul L. Gavriluk, *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*, coll. « Initiations Bible et christianisme ancien », Paris, Le Cerf, 2007.
- Histoire du christianisme* (sous la direction de J. Mayeur, Ch. et L. Piétri, A. Vauchez, M. Ménard), Paris, Desclée, 2000, tomes I et II.
- P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, Leroux, 1913.
- R. Nouailhat, *Histoire des religions. La genèse du christianisme de Jérusalem à Chalcédoine*, Paris, Le Cerf, 1997.
- R. Nouailhat, *Les premiers christianismes*, Paris, Errance, 1988.
- R. Nouailhat, *Saints et patrons*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- P. Maraval, *Le millénarisme chez les auteurs chrétiens latins*, Séminaire de D.E.A., Paris, 2006. [www.univ-paris4.fr/fr/IMG/pdf/maraval-millenaire.pdf](http://www.univ-paris4.fr/fr/IMG/pdf/maraval-millenaire.pdf). Consulté le 27.04.09.
- R. MacMullen, *Voter pour définir Dieu, Trois siècles de conciles (253-553)*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- M. Meslin, J.-R. Palanque, *Le christianisme antique*, coll. « U2 », Paris, Armand Colin, 1967.
- É. Rebillard, *Religion et sépulture (l'Église, les vivants et les morts)*, Paris, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.
- É. Rebillard, *Les arae carthaginoises*, MEF, vol.108, 1996 :175-189.
- M. Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, tome I, *La subversion chrétienne du monde antique*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- M. Sachot, *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- M. Simon, A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique*, coll. « Nouvelle Clio », Paris, PUF, 1998.
- M. Simon, *Le christianisme antique et son contexte religieux, Scripta Varia*, vol. I, Tübingen, 1981.

## Bibliographie

G. Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, coll. « Initiations Bible et christianisme ancien », Paris, Le Cerf, 2002.

R. Vaneigem, *La résistance au christianisme*, Paris, Fayard, 1993.

P. Widdicombe, *The fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

### Histoire apostolique, notamment le milieu paulinien :

J. Dauvillier, *Les temps apostoliques, I<sup>er</sup> siècle*, coll. « Histoire du droit et des institutions de l'Église en occident », tome II, Paris, Sirey, 1970.

M.-Fr. Baslez, *S<sup>t</sup> Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris, Fayard, 1999.

J. Becker, *Paul, l'apôtre des Nations*, Paris, Le Cerf, 1998.

C. Bizot, R. Brunet, *Pierre, l'apôtre fragile*, Paris, Broché, 2001.

D. Cobb, *L'identité chrétienne dans un monde païen, le regard de l'apôtre Paul*, La Revue réformée, vol. 57, n.239, Aix en Provence, 2006 : 45-61.

J. Côté, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Paris, Le Cerf, 2000.

E. Cothenet, *Petite vie de Saint Paul*, Paris, Desclée, 2004.

P. Gibert, *Simon Pierre : apôtre et compagnon*, Paris, Bayard, 2001.

J.-P. Lémonon, *Ponce Pilate*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2007.

### Histoire de l'Église primitive d'Afrique :

M. Akapo, *Les persécutions contre les chrétiens en Afrique romaine*, thèse de doctorat, Aix-en-Provence, 1971.

J.-P. Brisson, *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne*, Paris, Laffont, 1949.

F. Decret, *Le christianisme en Afrique du nord ancienne*, Paris, Le Seuil, 1996.

R. Mentxala, *La persécution du christianisme à l'époque de Septime Sévère. Considérations juridiques sur la passion de Perpétue et Félicité, Églises et pouvoirs politiques*, Angers, 1987 : 63-82.

P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 vol., Paris, Leroux, 1901-1923.

V. Saxer, *L'Afrique chrétienne (180-260), Histoire du christianisme*, tome I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée, 2000 : 579-623.

### Sur les relations entre Rome et l'Église, notamment la question des persécutions :

B. Amiri, *Les chrétiens face au paganisme : la construction discursive d'une identité*, *Revue Texto-net*, Paris, 2004.

<http://www.revue-texto.net/Inedits/Amiri.html>. Consulté le 27.04.09.

- T.D. Barnes, *Legislation against the Christians*, *Journal of Roman Studies*, tome 58, 1968: 32-50.
- M.-Fr. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.
- P.-F. Béatrice, *L'accusation d'athéisme contre les chrétiens*, dans « Hellénisme et christianisme », éditions M. Narcy et É. Rebillard, coll. « Mythes, imaginaires, religions », Paris, P.U. du Septentrion, 2004 : 133-152.
- J. Beaujeu, *Les apologètes et le culte du Souverain*, « Entretiens Hardt », tome XIX, Genève, éditions Vandœuvres, 1972 : 100-142.
- A. Bourgery, *Le problème de l'institutum Neronianum*, *Latomus*, 2, 1938 : 106-111.
- D. Boyarin, *Mourir pour Dieu : l'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, traduction de l'anglais par J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2004.
- P. Brown, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur*, *MEFR*, n.149, 1991 : 15-36.
- G.W. Bowersock, *Rome et le martyr*, Paris, Flammarion, 2002.
- J. de Churruca, *Les procès contre les chrétiens dans la seconde moitié du IIe siècle*, *RHDA*, n.26, 1979 : 234-238.
- M. Clavel-Lévêque, *Religions, pouvoir et christianisme dans l'Empire romain*, dans « Approches des religions de l'Antiquité », publication du CRDP de Besançon, Paris, Desclée, 2000 : 123-175.
- E. Cuq, *De la nature des crimes imputés aux chrétiens*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1886 : 116-131.
- Y. Duval, *Sanctorum sepulchris sociari*, *MEFR*, n.149, 1991 : 333-351.
- J.-Cl. Fredouille, *Les chrétiens aux lions !*, *BAGB*, n.4, 1987 : 329-349.
- A. Giovannini, *Tacite, l'incendium Neronis et les chrétiens*, Paris, *REA*, 3, 1984 : 3-23.
- A. Giovannini, *L'interdit contre les chrétiens : raison d'État ou mesure de police ?*, *Cahiers G. Glotz*, VII, Paris, 1996 : 103-134.
- H. Gregoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, « Mémoire de l'académie royale de Belgique », Bruxelles, 1964.
- H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris, *Études Augustiniennes*, 2001 : 79-102.
- L.-F. Janssen, *Superstitio and the persecution of the christians*, *Vigiliae Christianae*, 33, n.2, 1979: 131-159.
- P. Jobert, *Les preuves dans les procès contre les chrétiens*, *RHDA*, 54, 1976 : 299-313.
- G.-J Johnson, *De conpiratione delatorum. Pline and the Christians revisited*, *Latomus*, 1984: 417- 422.
- H. Kraft, *Les martyrs de Lyon et le montanisme, actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177*, Paris, éditions du CNRS, 1977 : 233-247.

## Bibliographie

- R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, traduit par R. Alimi, Toulouse, P.U. Mirail, 1997.
- C. Lepelley, *L'Empire romain et le christianisme*, coll. « Questions d'histoire », Paris, Flammarion, 1969.
- P. Maraval, *Les Persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme », Paris, Desclée, 1992.
- D.-A. Mignot, *Le témoignage chrétien devant les autorités civiles et religieuses au premier siècle*, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 30, n.1, 2004 : 61-86.
- H. Ménard, *Maintenir l'ordre à Rome (IIe-IVe siècles apr. J.-C.)*, Paris, éditions Champ Vallon, 2004.
- F. Millar, *The imperial cult and the persecutions*, "Mélanges Hardt", tome XIX, Genève, éditions Vandœuvres, 1972 : 143-175.
- J. Molthagen, *Der Römische staat und die Christen in Zweiten und dritten jahr hundert*, Göttingen, 1975: 13-21.
- J. Moreau, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Paris, PUF, 1956.
- C. Munier, *L'Église dans l'Empire romain*, tome II : *Église et cité*, vol.3, Paris, éditions Cujas, 1977.
- L. Pernot, *Saint Pionios, martyr et orateur*, Actes du colloque intitulé « Du héros païen au saint chrétien », Turnhout, Brepols, 1997 : 111-123.
- J. Plescia, *On the persecutions of the christians in the Roman Empire*, *Latomus*, XXX, n.1, 1971: 120-132.
- Y. Rivière, *Le cachot et les fers, Détention et coercition à Rome*, Paris, Belin, 2004.
- L. Rougier, *Celse, contre les Chrétiens*, Paris, édition Copernic, 1977.
- A. Rouselle, *La persécution des chrétiens à Alexandrie*, *Revue d'Histoire du droit français et étranger*, 52, n.2, 1974 : 222-251.
- J. Ruyschaert, *Les martyrs et les confesseurs de la lettre des Églises de Lyon et de Vienne*, Actes du colloque sur les martyrs de Lyon de 177, Paris, éditions du CNRS, 1977 : 155-166.
- C. Saulnier, *La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome (I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle)*, *Revue des Sciences Religieuses*, 58, n.4, 1984 : 251-279.
- V. Saxer, *Aspects de la typologie martyriale : récits, portraits, personnages*, *MEFR*, n.149, 1991 : 321-331.
- R. Schilling, *Ce que le christianisme doit à la Rome antique*, *REL*, n.62, 1984 : 301-325.
- U. Schillinger-Häfele, *Plinius ep.10: Eine frage und ihre Beantwortung*, dans *Chiron*, 9, 1979: 383-393.
- M. Testard, *La passion des saintes Perpétue et Félicité*, *BAGB*, n.4, 1989 : 56-75.
- C. Tibiletti, *Nota su Insitutum Neronianum, Sodalitas*, Rome, 1984 : 287-294.
- P. Veyne, *Païens et chrétiens face à la gladiature*, *MEFRA*, 111, 1989 : 883-917.

Histoire du droit de l'Église :

J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 1985.

J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, Sirey, 1958.

G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en occident*, tome I, *Prolégomènes*, Paris, Sirey, 1955.

Études sur les relations entre christianisme et droit romain :

B. Biondi, *Diritto romano christiano*, Milan, Giufrè, 3 vol., 1952-1954.

E. Carusi, *Diritto romano e patristica*, *Studi fadda*, tome II, Rome, 1906.

Jean Gaudemet, *La place de la tradition dans les sources canoniques (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles), Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008.

J. Gaudemet, *L'apport du droit romain à la patristique latine du IV<sup>e</sup> siècle. Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008 : 41-54.

J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle*, *Ius Romanum Medii Aevi*, 1978, pars I, 3b.

G. Guyon, *Le choix du royaume, la conscience politique chrétienne de la cité (I<sup>er</sup> - IV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, éditions Ad Solem, 2008.

J.-H. Michel, *L'influence du christianisme sur le droit romain*, *Latomus*, n.16, 1957 : 335-347

Études sur les relations entre christianisme et philosophie :

A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, Paris, édition Vrin, 1966.

L. Brisson, *Le christianisme face à la philosophie*, dans *Philosophie grecque*, sous la direction de M. Canto Sperber, Paris, PUF, 1997 : 702-736.

M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les Stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989.

P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, coll. « Essais », Paris, Gallimard, 1995. (Surtout chapitre X, *Le christianisme comme philosophie révélée* : 335-378).

M. Sachot, *Christianisme et philosophie*, Paris, éditions « Pleins feux », 1999.

M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Le Seuil, 1957.

## Études sur Tertullien et son œuvre

Études concernant Tertullien :

- A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905.
- A. Z. Ahondokpe, *La vision de Rome chez Tertullien*, Thèse de latin, Besançon, 1992.
- J. Alexandre, *Le Christ de Tertullien*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n.88, Paris, Desclée, 2003.
- J. Alexandre, *Une chair pour la gloire, L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.
- Cl. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Nice/Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- T.D. Barnes, *Tertullian, a historical and literary study*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- R. Belanger, *Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse*, Sciences religieuses, n.14, 1985 : 281-291.
- R. Braun, *Deus christianorum, recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, Études Augustiniennes, 1962 (réédition 1977).
- R. Braun, *Tertullien et les séditions contre les empereurs*, REA, n.26, 1980 : 18-28.
- R. Braun, *Sacralité et sainteté chez Tertullien*, BAGB, 1989 : 338-344.
- J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.
- J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et l'Empire*, Recherches Augustiniennes, n.19, 1984 : 111-131.
- C. Guignebert, *Tertullien, études sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, Leroux, 1901.
- J.-M. Hornus, *Étude sur la pensée politique de Tertullien*, RHPR, Paris, 1958.
- C. Maréchal *L'esclavage et la dépendance chez Tertullien*, Mémoire de D.E.A., Besançon, 1999.
- J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1966-69.
- C. Munier, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée, 1996.
- P. Petitmengin, *Tertullien redivivus* (à propos de T.D. Barnes, *Tertullian, a historical and literary study*), REA, 1972: 177-185.
- J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, tome II, Paris, Le Cerf, 1956.

C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

W. Seston, *Tertullien et les origines de la citoyenneté romaine de Saint Paul*, *Scripta Varia*, coll. École française de Rome, n.43, 1962 : 305-312.

J. Steinmann, *Tertullien*, Paris, édition du Châlet, 1967.

K. Sallmann, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, tome 4, *l'âge de transition (117-284)*, Turnhout, Brepols, 2000 : 494-571.

D. E. Wilhite, *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, *Millennium Studies*, n.14, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

#### Études concernant Tertullien et le droit romain :

A. Beck, *Römische Recht bei Tertullian und Cyprian : Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle, Scientia Verlag, 1930.

M. Brück, *Genugtuung bei Tertullian*, *Vigiliae Christianae*, n.29, 1975 : 276-290.

F. Davier, *La formulation du droit chez Tertullien*, mémoire de D.E.A., Besançon, 1993.

A. Franco, *Tertulliano giurista e padre della chiesa una sola figura storica*, Rome, *Pontificia universitas lateranensis*, 2001.

P. de Labriolle, *Tertullien, jurisconsulte*, *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, n.30, 1906 : 1-27.

A. -P. Maistre, *Traditio, aspects théologiques d'un terme de droit chez Tertullien*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n.51, 1967.

R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre de la chiesa*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, n.41, Roma, *Pontificum Institutum utriusque iuris*, XLI, 1975 : 79 -124.

D. Michaelides, *Foi, Écritures et tradition, les praescriptiones chez Tertullien*, coll. *Théologie*, n.76, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

D. Michaelides, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, IEA, 1970.

T. Ring, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg, édition *Augustinus Verlag*, 1975.

E. Schulz-Flügel, *Tertullian : Theologie als Recht*, dans *Theologen der christlichen antike : eine Einführung*, Darmstadt, 2002 : 13-32.

R. Sider, *Ancien rhetoric and the art of Tertullian*, Londres, *Oxford University Press*, 1971.

P. Vitton, *I concetti giuridici nelle opera di Tertulliano*, coll. *Studia iuristica*, Roma, *L'Erma di Bretschneider*, 1972 (réimpression de l'édition de Rome, 1924).



## **Index thématique et étude terminologique**

Méthodologie de l'*index thématique* :

Cl. Brunet, M. Garrido-Hory, P. Lopez Barja De Quiroga, *Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance*, ISTA, Besançon, 2006.

« Actes du colloque de Lecce », *Lessico e forme discorsive pertinenti alla dipendenza nelle fonti letterarie antiche*, publiés dans la revue *Index*, 11, 1983 : 175-191.

Études concernant la terminologie étudiée :

J.-R. Armogathe, *Fides : notes sur le droit romain*, *Communio*, volume 32, fascicule 3, Paris, 2007.

*Atti del II° colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, éd. M. Fattori e M. Bianchi, I-II, Roma, 1979.

N. Belayche, *En quête des marqueurs des communautés « religieuses » gréco-romaines*, dans *Les communautés religieuses dans le monde romain, essais de définition*, n.117, Turnhout, Brepols, 2003 : 9-28.

É. Benveniste, *Le nom de l'esclave à Rome*, *REL*, 10, 1932 : 429-440.

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome I, « Économie, parenté, société » ; tome II, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Les éditions de Minuit, 1969.

D. Bertetto, *Maria Mater Ecclesiae, Salesianum*, XXVII, 1965: 3-64.

H. Bouillard, *La formation du concept de religion en occident, Humanisme et foi chrétienne*, « Mélanges scientifiques du centenaire de l'ICP », Paris, Beauchesne, 1976 : 451-461.

Pascal Boulhol, *De la ligne de conduite au groupe hétérodoxe : un aperçu de l'évolution sémantique du mot secta, depuis les origines jusqu'au début du Haut Moyen Âge, Rives nord-méditerranéennes*, n.10, Paris, 2002.

A. Le Boulluec, *La foi (pistis) entre croyance et savoir selon Origène dans le Contre Celse*, *Théologiques*, vol.n.13, n.1, 2005.

P. Brown, *Le culte des saints, son essor, sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1984.

N. Brox, *Non ulla gens non christiana, Vigiliae Christianae*, XXVII, 1973 : 46-49.

R. Bultmann, *Pisteós*, dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933.

M.-L. Chaieb, *Les ministres dans l'Église au II<sup>e</sup> siècle, Les élites dans le monde biblique* (textes réunis par J. Riaud), Paris, éditions H. Champion, 2008 : 210-211.

- M. Clévenot, *La double citoyenneté : situation des chrétiens dans l'Empire*, *Mélanges Lévêque*, 1988 : 107-115.
- U. Coli, *Sur la notion d'imperium en droit public*, RIDA, n.VII, 1960 : 361-387.
- Le mariage chrétien à Rome, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, dans l'ouvrage collectif sous la direction de J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, tome I, Paris, éditions Privat, 1979 : 105-131.
- H. Delehay, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.
- M. Ducos, *Rome et le droit*, coll. « Références », Paris, édition Le Livre de Poche, 1996.
- J.-C. Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 1988.
- S. El Bouzidi, *Le vocabulaire de la main-d'œuvre dépendante dans le De agricultura : pluralité et ambiguïté*, Dialogues d'Histoire Ancienne, n.25/1, Besançon, 1999 : 57-80.
- J.-Cl. Fredouille, *Le héros et le saint*, Actes du colloque intitulé « Du héros païen au saint chrétien », Paris, 1997 : 11 à 25.
- G. Freyburger, *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, thèse d'État, Strasbourg, 1982.
- P.-A. Feuvrier, *Martyre et sainteté*, MEF, n.149, 1991 : 51-80.
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à Augustin*, coll. « Histoire », Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- M. Garrido-Hory, *Recherches sur la dépendance chez Juvénal et Martial*, Besançon, thèse d'État, 1998.
- Jacques Gaillard, *Rome, le Temps, les choses*, Actes Sud, 1995.
- P. Grimal, *Fides et le secret*, RHR, CLXXXV, 1974.
- J. Gaudemet, *Quelques remarques sur le droit naturel à Rome*, AHDO & RIDA, 1952 : 445-467.
- J.-C. Genin, *Réflexions sur l'originalité juridique de la répression du suicide en droit romain*, Annales de la faculté de droit et sciences économiques de Lyon, Paris, 1971 : 233-293.
- É. Hermon, *Réflexions théoriques et pratiques sur l'étude du concept romain d'Empire*, DHA, n.12, 1986 : 337-357.
- H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyr de Tertullien à Lactance*, Nimègue, Dekker en van de Vegt, 1961.
- Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Études réunies par C. Müller et F. Prost, coll. « Histoire ancienne et médiévale », n.69, Paris, 2002.
- J. Imbert, *De la sociologie du droit : la fides romaine*, Droits de l'Antiquité et sociologie juridique, Paris, Sirey, 1959.
- P. de Labriolle, *Christianus*, tome V, Bulletin du Cange, Paris, 1930 : 70 à 88.

## Bibliographie

- E. Lamirande, *La signification de « christianus » dans la théologie de Saint Augustin et la tradition ancienne*, Paris, Revue des Études Augustiniennes, IX 1963 : 221 à 234.
- F. Lecocq-Wycke, *La gens Fabia à l'époque républicaine : de la légende à l'histoire*, Paris, thèse de doctorat, 1986.
- A. Mandouze, *De l'unicité d'une notion à un pluralisme de fonctions*, MEF, n.149, 1991 : 81-89.
- J. Martinez-Pinna, *Sobre el origen mitico de la gens Fabia, Mito y ritual en el antiguo Occidente mediterráneo*, Malaga, 2002 : 117-141.
- M. Meslin, *L'homme romain, des origines au premier siècle*, Paris, Complexe, 1985 : 24-25.
- C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, tome III, « Latin chrétien et liturgique », Rome, *Edizioni di Storia E Letteratura*, 1977.
- C. Nicolet, *Le citoyen et la politique*, in *L'homme romain*, (ouvrage collectif sous la direction d'A. Giardina), Paris, février 1992 : 27-71.
- C. Nicolet, *Le métier de citoyen à Rome*, Paris, Gallimard, 1989 (2<sup>e</sup> réédition).
- F. Reduzzi Merola, *"Servo parere"*, *Jovene editore*, Napoli, 1990.
- M. Sachot : *Comment le christianisme est-il devenu religio ?*, Revue des sciences religieuses, tome 59, 1985 : 95-118.
- M. Sachot, *Religio /superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement*, Revue d'histoire des religions, CCVIII-4, 1991 : 355-394.
- M. Sachot, *Origine et trajectoire d'un mot : religion*, revue de philosophie ancienne, XXI, n.2, 2003 : 3-32.
- C. Saumagne, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape » d'Afrique (248-258)*, Paris, éditions du CNRS, 1975.
- Y. Thébert, *L'esclave, L'homme romain* (sous la direction d'A. Giardina), Paris, Le Seuil, 1992 : 179-225.
- M. Van Vytfanghe, *L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie*, MEF, n.129, 1991 : 91-107.
- J.-P. Vernant, *« L'individu, la mort, l'amour. » Soi même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989.

## Index

- Afrique romaine : 16, 17, 18, 26, 178, 217, 275, 313, 318
- Âme : 34, 44, 92, 96, 129, 249, 266, 327
- Ancilla* : 129, 241, 244, 251, 252
- Apocalypse : 93, 160, 161, 163, 306, 328
- Apostolus* : 108, 130, 277
- Arvales (frères) : 261, 262
- Asexualité : 270, 325
- Bacchanales : 294, 317
- Baptême : 28, 36, 37, 38, 42, 45, 82, 105, 107, 115, 117, 119, 138, 162, 183, 189, 190, 234, 235, 239, 241, 253, 263, 264, 265, 307, 309, 310, 314, 324, 326
- Bible : 18, 37, 43, 45, 53, 102, 108, 152, 163, 171, 172, 186, 191, 233, 247, 252, 264, 269
- Caïnite (secte) : 35, 37, 105
- Canon : 18, 28, 35, 42, 50, 52, 122, 160, 171, 219, 289
- Carcer* : 291, 307
- Carthage : 16, 29, 30, 34, 168, 177, 224, 275, 280, 291, 314
- Catéchèse : 26, 115, 194
- Cathéchuménat : 36, 37, 42, 76, 82, 114, 138, 189, 211, 216, 227, 236, 238
- Catholique : 34, 48, 49, 50, 51, 52, 130, 183
- Charité : 105, 115, 157, 267, 270, 271, 273, 312, 324
- Christianus* : 80, 99, 100, 131, 194, 195, 196, 198, 202, 226, 235, 276, 324
- Christianismus* : 138, 140, 181, 196
- Cité de Dieu* : 33, 110, 118, 129, 206, 302, 312, 324, 327, 329
- Citoyenneté : 30, 56, 67, 110, 118, 130, 207, 208, 209, 280, 282, 284, 286, 287, 293, 326, 327
- Clergé : 39, 135, 207, 254, 288
- Clientélisme : 190, 203, 274, 290, 292, 310, 312
- Collège : 185, 313, 314, 315, 316, 317
- Communautarisme : 122, 328
- Concile de Constantinople : 50, 197
- Concile de Jérusalem : 156
- Confesseur : 137, 215, 306
- Congregatio* : 130, 183, 184, 314
- Constitutio antoninia* : 30
- Corpus* : 131, 211, 226, 227, 313, 314, 315, 316, 317
- Culte impérial : 83, 258, 292
- Damnatio ad bestias* : 306
- Dèce : 34, 203 ; 299, 318
- Dépendance : 62, 65, 71, 82, 185, 200, 219, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 259, 261, 324
- Diaspora : 16, 53, 110, 153, 237
- Digeste* : 67, 68, 169, 274, 311
- Disciplina fidei* : 27, 46, 85, 114, 115, 122, 194, 217, 325
- Docétisme : 309

- Domitien : 159, 160, 258,  
Droit canon : 218, 290  
Droit naturel : 58, 59, 262, 264, 265  
Droit d'association : 316, 317  
Droit privé : 62, 63, 64, 65, 206, 210, 211,  
212, 213, 214, 215, 219, 224,  
226, 235, 241, 254, 259, 269,  
272, 273  
Droit public : 55, 66, 67, 206, 207, 208, 209,  
224, 280, 281, 282, 287, 289  
*Ecclesia* : 65, 80, 82, 99, 101, 132, 158, 180,  
181, 189, 202, 219, 259, 266, 289,  
325  
*Factio* : 100, 132, 141, 183, 186, 198, 208,  
214, 292, 317, 318  
*Fides* : 133, 202, 211, 226, 228, 228, 229,  
230, 231, 232, 233, 234, 240, 322,  
323  
Fraternité : 133, 212, 242, 249, 259, 260,  
261, 262, 263, 264, 265, 269,  
273, 307, 315, 323, 324  
Galba : 243  
Gaius Seius : 150, 168, 169, 205  
*Genèse* : 35, 43, 119, 173  
Gnostiques (sectes) : 18, 28, 29, 35, 43, 44,  
84, 105, 173, 319  
*Graffito* du Palatin : 300  
Hermogène : 29, 35, 49, 51, 52, 84, 105,  
173, 235, 241, 253, 254  
*Hostis* : 133, 214, 287, 292, 293  
Identité chrétienne : 20, 117, 118, 119,  
120, 140, 196, 203,  
218, 233, 321, 322,  
326  
Incendie (de Rome) : 195, 296, 297, 306  
*Institutum neronianum* : 296, 297  
Judaïsme : 34, 79, 85, 109, 139, 140, 178,  
191, 202, 233, 278  
Jugement dernier : 34, 92, 93, 118, 311  
Juste (le) : 36, 134, 139, 214, 248,  
304, 305, 310  
Kénose : 248, 249, 324  
*Lapsi* : 39, 203, 318, 319  
Législation antichrétienne : 34,  
294, 295, 296  
Liturgie : 188, 289  
Lucius Titius : 150, 168, 169, 205  
Lyon : 27, 29, 224, 237, 280, 298,  
314, 316  
Marc Aurèle : 48, 197  
Marcionisme : 29, 35, 39, 40, 41,  
42, 43, 44, 49, 84,  
105, 138, 140, 150,  
164, 192, 243, 319  
Mariage : 28, 39, 42, 45, 64, 65,  
85, 115, 131, 136, 162,  
192, 212, 216, 234, 247,  
267, 268, 269, 270, 271,  
272, 288, 314, 324  
Martyre : 16, 25, 29, 31, 32, 33, 36,  
37, 39, 44, 46, 47, 51,  
83, 134, 137, 248, 252,  
253, 285, 291, 303, 304,  
305, 306, 307, 308, 309,  
310, 311, 313, 319, 325  
Millénarisme : 92, 93  
*Minister* : 134, 241, 253, 254  
Messie : 34, 43, 106, 160  
Monarchianisme : 43, 44  
Montanisme : 27, 30, 31, 32, 34,  
37, 38, 39, 40, 45,  
47, 48, 51, 52, 79,  
85, 93, 138, 140,  
164, 239, 253, 266,  
287, 302, 308, 319  
Néron : 195, 295, 296, 297, 302,  
306  
*Nomen* : 65, 99, 135, 138, 180, 194,  
204, 213, 273  
Normalisation : 65, 115, 122, 219,  
322  
*Nos* : 99, 100, 135, 138, 177, 196,  
198, 202, 203, 324

Parousie : 47, 93, 120, 296, 326, 328

Paroisse : 187

Patience : 36, 115, 193, 323

Patronage : 273, 312

Péché : 36, 45, 57, 58, 242, 243, 246, 247,  
248, 249, 250, 254, 256,  
309, 324

Persécution : 17, 25, 28, 29, 30, 32, 34, 39,  
46, 47, 56, 77, 83, 92, 93, 95,  
96, 97, 100, 105, 121, 153,  
164, 169, 202, 218, 224, 265,  
280, 284, 291, 293, 296, 298,  
299, 302, 303, 305, 307, 308,  
312, 319, 329, 330

*Pistis* : 230, 232, 233, 234

Philosophie : 101, 120, 157, 189, 201, 202,  
233, 304, 322

*Populus* : 80, 135, 207, 278, 280, 281, 282,  
283, 284, 285, 286, 295

Presbytre : 41, 135, 140, 186, 187, 254

Procès : 16, 33, 57, 58, 62, 77, 83, 130, 168,  
189, 203, 214, 215, 304, 305, 310

Prosélytisme : 29, 34, 51, 56, 77, 78, 84, 90,  
308

Psychique : 30, 39, 45

Pudicité : 38, 45, 270, 324

*Regula fidei* : 26, 67, 79, 123, 236, 237, 325

*Religio* : 53, 91, 121, 136, 138, 140, 198,  
199, 200, 201, 202, 204, 205, 232,  
240, 286, 287, 295, 317, 318, 320

Rhétorique : 19, 26, 166, 167, 169,  
183, 203, 219, 287

*Sanctus* : 136, 232, 310, 311

*Secta* : 80, 99, 100, 136, 140, 180,  
189, 190, 191, 192

Service militaire : 46, 217

*Servus dei* : 80, 219, 252, 324

*Societas* : 137, 177, 211, 232, 283,  
289

Stoïcisme : 85, 262, 322

Suicide volontaire : 39, 308

*Superstitio* : 121, 200, 204

Trajan : 29, 32, 33, 160, 190, 191,  
195, 297, 298

Torah : 181, 186

Trinité : 44, 67, 114, 251, 273

Universalisme : 102, 109, 325

Valentin : 29, 30, 35, 43, 44, 46,  
49, 105, 164

Vérité : 35, 41, 52, 138, 167, 171,  
173, 201, 214, 232, 235,  
237, 302, 304, 305, 324,  
325, 326

*Vicarius* : 138, 185, 213, 241, 254,  
255, 256